
School of Theology at Claremont
1001 1333665

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE



COLLECTION D'ÉTUDES ANCIENNES
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

HISTOIRE
DE LA
LITTÉRATURE GRECQUE CHRÉTIENNE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A LA FIN DU IVe SIÈCLE

TOME III

LE IVe SIÈCLE

PAR

AIMÉ PUECH
Membre de l'Institut
Professeur à l'Université de Paris



PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL

1930

AVANT-PROPOS

Au moment où j'achève cette *Histoire*, j'ai le devoir de remercier du fond du cœur tous ceux qui m'ont prêté leur concours. Mes recherches ont été facilitées par la complaisance que j'ai toujours rencontrée auprès des bibliothécaires parisiens, notamment à la Bibliothèque de l'Institut de France et à celle de l'Université de Paris. L'Association Guillaume Budé et la Société des Belles-Lettres ont pris à leur charge les frais exigés par la publication de ces trois gros volumes, qui, sans elles, n'auraient sans doute jamais vu le jour. J'ai tiré le plus grand profit, au cours de l'impression, des avis de M. Paul Mazon et de ceux de M. Louis Méridier, qui a bien voulu relire toutes les épreuves avec un soin minutieux. Je tiens enfin à témoigner ma gratitude aux critiques, qui, en appréciant favorablement mes deux premiers tomes, m'ont encouragé à continuer mon œuvre et ont contribué à me rendre plus facile l'effort nécessaire pour la conduire à son terme, malgré mes occupations professionnelles, sans un délai trop prolongé.

Aimé Puech.

INTRODUCTION

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT, DE CONSTANTIN A THÉODOSE. — LA RENAISSANCE DE L'ÉLOQUENCE PAIENNE AU IVe SIÈCLE: HIMÉRIOS, THÉMISTIOS, LIBANIOS, JULIEN. — CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA LITTÉRATURE CHRÉTIENNE AU IVe SIÈCLE. — POINTS DE CONTACT ET D'OPPOSITION ENTRE LE CHRISTIANISME ET LE PAGANISME

Bibliographie. — Histoire générale du ive siècle : Lenain de Tillemont, *Histoire des Empereurs*, Paris, 1690-1697. — Gibbon, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, trad. Guizot, Paris, 1812. — A. de Broglie, *L'Église et l'Empire romain au IVe siècle*, Paris, 1856-1866. — J. Burckhardt, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig, 1880. — G. Boissier, *La fin du paganisme*, Paris, 1891. — L. Duchesne, *Histoire de l'Église*, t. II, 4e édition, Paris, 1910. — G. Goyau, *Chronologie de l'Empire romain*, Paris, 1891. — J. Maurice, *Numismatique constantinienne*, Paris, 1908-1912. — O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 3e éd., Berlin, 1910. — J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-rœmischen Heidentums*, Heidelberg, 1920. — P. Batiffol, *La Paix constantinienne et le Catholicisme*, 3e éd., Paris, 1927. — F. Lot, *La fin du Monde antique et le début du Moyen âge*, Paris, 1927. — Paul Fargues, *Histoire du christianisme, tome I. Des origines à Constantin*, Paris, 1929.

Histoire littéraire : Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712. — Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1849. — H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911. — Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1901 ; *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres*, traduction française du précédent ouvrage, par Godet et Verschaffel, Paris, 1899. — *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-

Brisgau, 1912. — A. et M. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*, t. V, Paris, 1899. — Wilamowitz, *Die Griechische Literatur* (dans la collection *Kultur der Gegenwart*, I, viii), Berlin et Leipzig, 1907. — K. Krumbacher, *Geschichte der Byzantinischen Literatur*, 2e éd., par A. Ehrhard et H. Gelzer, Munich, 1897. — W. Christ, *Geschichte der Griechischen Literatur*, 6e éd., par W. Schmid et O. Stæhlin, II, 2, Munich, 1924.

L'Église et l'État, de Constantin à Théodose. — Lorsque Dioclétien était devenu empereur, le 17 septembre 284, l'Empire, si troublé et si affaibli pendant la seconde moitié du iiie siècle, avait retrouvé un chef. En Orient comme en Occident, l'ennemi extérieur avait été contenu. Une organisation nouvelle avait été donnée à l'État. Le système de la tétrarchie, qui distribuait le pouvoir entre deux *Augustes* et les deux *Césars* qui leur étaient subordonnés, rendait la tâche du gouvernement plus aisée et faisait sentir plus directement son action aux sujets. S'il risquait de rendre fréquentes les rivalités entre les quatre souverains et de provoquer ainsi la guerre civile, il présentait des avantages certains, en un temps où les différentes provinces tendaient à vivre d'une vie plus indépendante et où il n'était guère de frontières qui ne risquassent perpétuellement d'être forcées par l'invasion. Tel qu'il fut, il a préservé l'Empire de la dissolution qui le menaçait.

Il n'était pas possible qu'un homme qui avait réalisé une transformation aussi profonde du régime impérial n'eût pas une politique religieuse réfléchie et énergique. En attribuant à la personne du souverain une sorte de caractère divin, à la mode orientale, en fondant une dynastie jovienne, et, quand il appela Maximien à partager avec lui le pouvoir, une dynastie herculienne, Dioclétien semblait faire présager aux chrétiens des jours difficiles. Cependant, il ne s'est décidé à rouvrir la persécution qu'après de longues années de règne. Il laissa d'abord le christianisme continuer en paix les progrès immenses qu'il avait commencé de faire dès la fin du

IIIe siècle. Son palais était plein de hauts fonctionnaires devenus chrétiens ; et il est possible que sa femme et sa fille se fussent également converties (1). Il avait pris, en 296, des mesures contre les Manichéens, puis contre les alchimistes égyptiens. Bientôt après, l'un des Césars, Galère, avait commencé à témoigner de l'hostilité contre l'Église. Mais lui-même s'abstenait encore.

Il changea d'attitude en 303, après vingt ans de règne, quand il se préparait à célébrer ses *Vicennalia.* Est-ce parce que, vieilli, il subissait l'influence de certains de ses co-régents ? Obéit-il à d'autres raisons, pour nous obscures ? Quoi qu'il en soit, pendant son séjour à Nicomédie, il se décida à sévir. Le 23 février, l'église de Nicomédie fut détruite ; le lendemain, le premier édit de persécution fut affiché et lacéré par un chrétien. La période tragique, qui nous est connue par les récits de Lactance et d'Eusèbe, venait de s'ouvrir.

Dioclétien plaçait au-dessus de tout la raison d'État. Après son abdication, le régime de terreur qu'il avait inauguré fut maintenu et même aggravé par Galère et Maximin Daïa, qu'animait une passion fanatique. Mais la répression violente que, dès le IIIe siècle, Dèce et Valérien n'avaient pu mener à bonne fin, avait encore moins de chances de succès au commencement du IVe. L'Église était trop nombreuse et trop forte pour qu'on pût la ruiner. Constance Chlore s'arrangea, dans le domaine qui lui était propre, pour n'accorder qu'une satisfaction apparente à la volonté de ses collègues ; il se borna à faire détruire quelques églises. En 311, Galère lui-même, victime d'une grave maladie, se laissa fléchir. Dans un édit qu'il prit en commun avec Constantin et Licinius, après avoir, pour sauver sa dignité, rappelé les raisons qui, selon lui, avaient justifié des mesures de rigueur et en auraient légitimé le maintien, il fit l'aveu embarrassé de son échec, et concéda de mau-

(1) Cf. DUCHESNE, *H. A. de l'Église*, t. II, ch. I.

vais gré la tolérance (1). Maximin, seul, demeura irréductible et poursuivit la lutte avec férocité, en excitant par tous les moyens l'opinion publique, pour avoir l'air de répondre à un vœu général de ses sujets, et en tentant, avant Julien, une réforme du paganisme. Mais, tandis que l'Orient subissait toujours l'épreuve, s'opérait en Occident une révolution qui allait tout changer.

Galère était mort, peu après son revirement. L'année suivante, en 312, Constantin entra en lutte avec Maxence, et le battit au pont Milvius. Au printemps de 313, il publiait à Milan, de concert avec Licinius, le fameux édit (2) où les deux empereurs, après avoir proclamé qu'ils mettaient au premier rang de leurs devoirs celui de régler « tout ce qui concerne le culte de la divinité », accordaient « aux chrétiens et à tout le monde la libre faculté de suivre la religion qu'ils voudraient, afin que tout ce qu'il y a de divinité dans le séjour céleste pût leur être favorable et propice, à eux et à tous ceux qui étaient placés sous leur autorité (3) ». Le christianisme se trouva ainsi reconnu comme un culte qui avait droit à l'existence à côté des autres. A prendre à la lettre les termes que nous venons de citer, un Dieu nouveau, le Christ, venait s'associer aux anciens Dieux pour la protection de l'Empire. Constantin et Licinius réalisaient le vœu qu'avait formé Alexandre Sévère, quand il voulait admettre le Christ dans son *Lararium* ; ils semblaient adhérer déjà à la théorie que formuleront plus tard Thémistios, et, à sa suite, Symmaque, que l'on peut aller à la vérité religieuse *par plus d'une voie*.

C'était la théorie ; mais, en pratique, surtout après que Constantin, vainqueur de Licinius, fut devenu seul maître, les païens furent seulement tolérés ; l'Église fut

(1) Cf. Duchesne, p. 27 et suiv.

(2) Texte latin dans le *De Mortibus persecutorum*, ch. xlviii ; grec, chez Eusèbe, *H. E.*, X, 5, avec un préambule qui manque chez Lactance.

(3) Je me suis servi de la traduction de Duchesne, p. 36.

préférée. Il fallut attendre jusqu'en 375, pour voir Gratien refuser le titre de Souverain Pontife et rompre ainsi le lien entre l'Empire et le paganisme. Mais, dès le règne de Constantin, l'Empire tendait à devenir, en fait, un Empire chrétien.

La faveur dont jouirent les évêques, la protection et les privilèges accordés à l'Église, eurent leur contrepartie. Les empereurs s'ingéraient volontiers dans les affaires religieuses. Constantin, sans qu'on soit en droit de suspecter la sincérité de son ralliement à la foi, y intervint surtout en politique, soucieux de l'ordre et de l'unité. Le même souci resta prédominant chez ses successeurs, mais ils eurent aussi leurs partis-pris dogmatiques. Sous Constance, plus tard sous Valens, défenseurs de l'arianisme, l'orthodoxie paya souvent fort cher le patronage que l'Auguste, devenu chrétien, exerçait sur l'Église.

Le paganisme, bien que toléré en principe, fut bientôt combattu indirectement. On ne le proscrivit pas, mais ses adeptes le désertèrent, dès que cette désertion devint un bon moyen de faire sa cour. Les temples restèrent d'abord debout, à part quelques exceptions. Mais des mesures furent prises contre la divination et contre certaines formes de sacrifices (1). Sans subir, à proprement parler, une persécution, pendant la première moitié du siècle, le paganisme se sentit gêné, diminué, humilié. Il devint assez clair que, si les choses continuaient à suivre leur nouveau cours, sa disparition n'était plus qu'une question de temps et pourrait même être assez rapide. Il n'est pas surprenant qu'une réaction se soit produite. Elle fut tentée par un homme qui avait des talents remarquables, mais qui entreprit une tâche vaine, celle

(1) Il est très difficile de définir exactement, on le sait, l'attitude de Constantin, en ses dernières années, à l'égard du paganisme. On ne peut prendre à la lettre tout ce que dit Eusèbe dans sa *Vie*. Cf. Duchesne, *loc. cit.*, p. 76 et suiv. — G. Bardy, *La politique religieuse de Constantin après le Concile de Nicée* (*Revue des Sciences religieuses*, 1928, p. 516-551).

de ranimer, en le rajeunissant et en le transformant, un culte périmé. Julien combattit le christianisme, plus systématiquement et plus âprement, par les mêmes moyens insidieux à l'aide desquels Constantin et Constance avaient travaillé à ruiner peu à peu le paganisme. Il se défendit d'être persécuteur, mais il ne pouvait protéger la religion ancienne sans entrer en conflit avec la nouvelle, et quand il mourut, après un règne bien court (de 361 au 26 juin 363), le conflit était déjà devenu très aigu. Il ne pouvait, d'autre part, prétendre remettre en vogue le paganisme, s'il ne le rendait apte à répondre aux besoins spirituels et sociaux que le christianisme réussissait si bien à satisfaire. Il voulut lui donner une doctrine, en le sublimant par une interprétation symbolique et en l'associant à la philosophie néo-platonicienne ; mais, comme il manquait à cet amalgame l'attrait que le Dieu vivant des Prophètes et le Jésus des Évangiles prêtaient si puissamment au christianisme, il fut obligé, pour établir entre l'homme et la divinité ce lien qu'une religion efficace doit fournir, de recourir à la théurgie et de préférer, en son néo-platonisme, à la tradition plus saine de Porphyre, celle de Jamblique, représentée par Maxime d'Éphèse. Cet occultisme était incapable de rivaliser avec la foi chrétienne. Quant à la réforme du clergé païen, déjà envisagée par Maximin, elle était une contrefaçon trop manifeste de l'organisation ecclésiastique. On est en droit d'affirmer que, même s'il eût vécu plus longtemps, Julien, malgré sa force de volonté et ses talents, était condamné à échouer.

Son successeur, Jovien, dans un règne plus court encore, rétablit la tolérance et donna des espérances aux évêques. Après lui, Valens maintint la tolérance en principe, mais se montra, dans la pratique, disposé à continuer la politique, peu bienveillante pour le paganisme, de Constantin et de Constance. D'autre part, il se déclara partisan de l'arianisme, et l'Église d'Orient, sous son règne (364-378), vit se renouveler le péril qu'elle avait couru sous Cons-

tance. Il fallut toute l'énergie et tout le génie de Basile pour maintenir les cadres de l'orthodoxie jusqu'à ce que reparussent des temps meilleurs. Le 19 janvier 379, Théodose parvint à l'Empire. Le catholicisme retrouvait avec lui un sûr défenseur, et comme un second Constantin.

Ainsi, à partir de l'avènement de Constantin, sauf pendant les trois années du règne de Julien, l'Empire fut gouverné par des princes chrétiens, mais souvent hérétiques. Sous la protection, parfois indiscrète, de ces souverains, l'Église était devenue maîtresse de ses destinées. La pureté de la foi avait été, à plusieurs reprises, exposée aux plus grands risques. Le développement matériel des communautés chrétiennes avait été prodigieux. Partout s'étaient élevées grandes basiliques ou chapelles. Le culte et la parole étaient libres. Les controverses étaient ardentes. De grandes foules, mêlées de toutes sortes d'éléments, souvent très douteux, se pressaient maintenant dans les édifices, autour des orateurs chrétiens ; elles avaient instamment besoin d'un enseignement dogmatique et d'une instruction morale. La littérature chrétienne, sous toutes ses formes, mais surtout sous celle de l'éloquence, était appelée à prendre un essor merveilleux.

La renaissance de l'éloquence païenne. — Nous venons de résumer à grands traits l'histoire politique et religieuse du IVe siècle. Ce siècle est, à tout prendre, un grand siècle. Il a eu ses aspects sombres. Le pouvoir y est redevenu plus fort ; mais ceux qui le détenaient ont souvent abusé de leur force. Une fiscalité exigeante et une administration brutale ont pesé sur les populations d'un poids très lourd. Les mœurs étaient rudes. Les Barbares étaient contenus tant bien que mal aux frontières, mais ils s'infiltraient à l'intérieur, et leur férocité se mariait à ce qui restait de dureté romaine. L'Église, où avaient afflué trop de recrues indésirables, avait ses tares. Mais, à côté des ambitieux et des intrigants qui se glissèrent jusque dans les rangs du clergé, d'admirables chrétiens, avec un zèle apostolique, se sont dévoués à

instruire et à moraliser les masses ; d'habiles organisateurs ont achevé de constituer la hiérarchie et la discipline ; de grands théologiens ont fixé le dogme. Partout la vie était intense, et sur les ruines du monde antique un monde nouveau se construisait.

Le monde antique lui-même, avant de périr, jetait un dernier éclat. Le IIIe siècle avait vu naître, en sa fin, le dernier des grands systèmes philosophiques, celui de Plotin ; mais la littérature avait eu peu de fécondité et encore moins d'originalité. La seconde sophistique, fille du second siècle, avait continué à jouir de la plus grande vogue et à produire des virtuoses d'une grande habileté ; mais aucun écrivain de cette période ne saurait se comparer ni à Lucien ni à Plutarque. Au IVe siècle, au contraire, se manifeste une véritable renaissance de l'éloquence païenne. Les écoles d'Athènes brillent d'un éclat plus vif que jamais. Les orateurs de talent sont légion. Ils sont, en même temps, des maîtres, autour desquels se pressent en foule les disciples. Trois d'entre eux ont dépassé de beaucoup les autres, et ont inspiré aux chrétiens, autant qu'aux profanes, une admiration passionnée. Très différents l'un de l'autre, ils représentent à merveille les trois principales tendances du goût contemporain ; ils ont exercé l'influence la plus étendue et la plus forte. Nous comprendrions mal les caractères essentiels de l'éloquence chrétienne contemporaine, si nous ne connaissions pas leur manière et l'esprit de leur enseignement. Ce furent Himérios, Thémistios et Libanios.

Himérios. — De ces trois orateurs, Himérios (1) est celui qui se rattache le plus directement à la sophistique. Fils d'un rhéteur, né vers 310, à Pruse — la patrie de Dion Chrysostome — il s'est formé à Athènes où il fut un des

(1) Éd. WERNSDORF, Gœttingen, 1790 ; DÜBNER, dans son édition des *Philostrate*, Paris, 1849. H. SCHENKL est mort avant d'avoir pu terminer l'édition nouvelle qu'il préparait ; voir son article dans PAULY-WISSOWA, VIII, 1627.

rivaux de ce fameux maître d'éloquence, Prohæresios, pour lequel Julien, quand il publia la loi qui interdisait aux chrétiens d'enseigner les lettres profanes, fit une exception dont le bénéficiaire se refusa à profiter. Certains indices permettent de croire qu'il avait reçu une culture assez large et assez profonde, où entrait, pour une part, à côté de la rhétorique, la philosophie. Néanmoins, il s'est voué presque exclusivement à l'éloquence de parade — l'éloquence *épidictique* — et, s'il n'avait parfois donné une expression assez vive à l'attachement qu'il professait pour le paganisme, nous ne pourrions voir en lui qu'un virtuose, extrêmement habile, mais aussi vide de pensée que raffiné dans la forme. Comme c'était l'usage à cette époque, il s'est souvent déplacé ; il a enseigné à Nicomédie, avec beaucoup de succès, puis, non moins brillamment, à Athènes, où il fut appelé par Hermogène, qui fut préfet d'Achaïe, de 358 à 360, et qui goûtait beaucoup son talent. Marié à la fille d'un haut dignitaire d'Éleusis, le *dadouque* Nicagoras, il fut un de ces dévots païens que Julien, en 362, manda auprès de lui, à Antioche, et, tandis qu'il se rendait à cet appel, il ne manqua pas, dans toutes les villes qu'il traversait, de se faire applaudir en prononçant des discours qui nous ont été conservés (1). Telle autre de ses harangues nous le montre à Corinthe, telle autre en train de parcourir l'Égypte. Il rentra à Athènes après la mort de Prohæresios, dont il redoutait la concurrence, et, s'il faut en croire les historiens ecclésiastiques, Socrate et Sozomène (2), il aurait compté au nombre de ses élèves Basile et Grégoire de Nazianze, qui, en tout cas, dans l'enivrement de leurs années d'études, l'ont probablement beaucoup admiré. Il mourut assez âgé, vers 386, sans que nous puissions fixer exactement la date.

(1) Ainsi à Philippes (*Or.*, VI) ; à Thessalonique (*Or.*, V) ; à Constantinople (*Or.*, VII).

(2) Socrate, *H. E.* (IV, 21) ; Sozomène (VI, 17) ; le second ne ait d'ailleurs sans doute que répéter l'assertion du premier.

Il n'avait pas composé moins de quatre-vingts discours ; Photios en connaissait au moins soixante-dix, et il nous en reste vingt-quatre, avec des extraits d'un assez grand nombre d'autres (1). Les uns relèvent du genre que les Grecs appelaient μελέται, et les Latins, *suasoriæ* ; ils traitent des sujets fictifs, empruntés à l'histoire. D'autres appartiennent au genre judiciaire ; les thèmes en sont aussi de pure invention, et d'une égale banalité. Himérios s'y inspire des classiques, particulièrement de Démosthène, mais l'imitation qu'il en fait, quoique adroite, reste froide et artificielle. D'autres discours ont le mérite d'avoir plus de contact avec la réalité. Ce sont d'abord quelques allocutions adressées à des magistrats. Ce sont aussi ceux qui sont issus de l'enseignement et ont au moins l'intérêt de nous introduire dans la vie intérieure d'une grande école, en nous faisant assister à ses divers épisodes : rentrée des classes ; arrivée de nouveaux élèves ; adieux ; reprise des cours après une absence ou une maladie ; description de la salle de cours. Quelques-uns se donnent pour des improvisations, recueillies par les sténographes.

Celui qu'il a prononcé à Constantinople, au cours de ce voyage dont nous avons parlé et qu'il accomplit pour répondre à l'invitation de Julien, a droit à une mention particulière. Himérios venait de se faire initier aux mystères de Mithra, ce qui ne pouvait être qu'agréable à l'Empereur qui, vers le même temps, composait son propre discours sur le *Roi Soleil*. A l'action de grâces qu'il adresse aux Dieux, il joint la vive expression des espérances provoquées chez les Hellènes par l'avènement d'un prince qui préfère Homère à la Bible : « Le Soleil de Mithra a purifié notre âme, et nous voici réunis déjà, grâce aux Dieux, avec un prince ami des Dieux. Offrons au prince, ainsi qu'à cette ville, ce discours, comme si nous allumions un flambeau sacré ! Une cou-

(1) L'auteur de l'article *Himérios* dans l'*Encyclopédie* Pauly-Wissowa, M. Benjamin, arrive à retrouver les traces de quatre-vingts (*col.* 1630.)

tume attique prescrit aux mystes de porter à Éleusis des gerbes de blé, gages d'une vie civilisée. Nos mystes doivent en offrande leur éloquence, si Apollon est aussi, comme j'imagine, le Soleil, et si l'éloquence est fille d'Apollon. » Passant à l'éloge de Julien, il s'écrie : « Il n'a pas seulement embelli la ville de grands et splendides monuments. Il a dispersé les ténèbres qui nous empêchaient de tendre les mains vers le Soleil ; il a purifié l'air par sa vertu, et nous a permis d'élever nos regards vers le ciel ; il nous a, en quelque sorte, fait sortir du Tartare, arrachés à une vie sans lumière, en relevant les temples des Dieux, en instituant des initiations divines, jusqu'ici étrangères à cette cité (1)... il a guéri tous les maux, non pas progressivement, comme ceux qui les soulagent par les soins d'un art humain, mais en versant, pour ainsi dire d'un seul coup, toutes les grâces de la Santé. Ne fallait-il pas, puisque par la nature il est apparenté au Soleil, qu'il brillât comme lui, et fît resplendir un mode de vie supérieur ? » Le style, dans ce morceau, n'est pas exempt de procédés ; mais le sentiment est sincère. Il y a une éloquence réelle dans cette indignation d'un lettré, aux yeux duquel le christianisme, loin d'être la lumière qui éclaire le monde, apparaît comme l'ombre qui menace de recouvrir la plus brillante civilisation.

Ce ton est assez exceptionnel. La manière habituelle d'Himérios consiste à revêtir d'une parure chatoyante de simples riens. La sophistique a prétendu remplacer en quelque façon la poésie moribonde. Himérios est un poète en prose. « Je ne suis pas un poète », déclare-t-il, il est vrai, modestement ; mais il ajoute : « Je suis un ami du chœur des poètes (2) ». Sa volonté de rivaliser avec eux se manifeste par l'emploi des mythes, que souvent il leur emprunte directement et qu'il s'ingénie à

(1) Constantinople, fondée par Constantin, et où Julien fait honorer Mithra. Suit un membre de phrase altéré.

(2) *Or.*, IV, 3.

transposer en prose, et par le raffinement de cette prose colorée et rythmée, où abonde la métaphore, où la phrase se décompose en petits membres de longueur à peu près équivalente, terminés par des assonances, où les exclamations multipliées cherchent à donner l'illusion de l'enthousiasme. Cet art d'une ingéniosité forcenée disparaît à peu près entièrement dans une traduction, incapable de sauvegarder la subtilité de l'expression et celle de l'harmonie ; nous restons trop souvent sans compensation, sous l'impression d'un mauvais goût qui non seulement nous fait sourire, mais parfois nous répugne, par exemple dans cette oraison funèbre où, célébrant son fils Rufin, mort prématurément, après avoir donné les plus grandes espérances, le sophiste, sincèrement affligé cependant, se laisse entraîner à dire, en annonçant le sujet qu'il va traiter : « O le beau sujet ! »

Dans le même discours, Himérios dit de ce fils si bien doué : « Tu fus éloquent, dès que tu commenças à faire entendre des sons ; toute la terre était déjà suspendue à tes vagissements ! » On a peine à croire qu'il se soit trouvé un public pour applaudir à de pareils traits. On ne peut guère douter qu'ils n'aient contribué à l'admiration qu'Himérios excitait ; il serait cependant injuste de le juger uniquement d'après eux.

Thémistios. — Himérios est, on le voit, un représentant de l'éloquence asiatique (1). Thémistios et Libanios représentent une tradition plus classique, quoiqu'elle ne soit pas exempte des défauts que la vogue des sophistes avait rendus inévitables. Thémistios (2) est, entre

(1) Il veut être *moderne*, tandis que Libanios est un classique. Cf. *Or.*, XXI, 3 : « Le flambeau (de l'éloquence) sera porté haut et illuminera tout, si les orateurs (exactement : οἱ ποιηταὶ τῶν λόγων, ce qui est plus expressif) ne se contentent pas toujours des vieux modèles, mais inventent sans cesse et savent réaliser un chef-d'œuvre nouveau. »

(2) Édition Dindorf, Leipzig, 1823 (avec les commentaires de Pétau et d'Hardouin) ; divers articles de H. Schenkl, dans les *Wiener Studien*, font connaître les travaux préliminaires de l'édition qu'il n'a pas eu le temps d'achever. — E. Baret, *De Themistio Sophista*

les trois, l'esprit le plus sérieux. Il n'appartient pas à la lignée de Polémon et d'Aristide, mais à celle de Dion Chrysostome. Il associe la philosophie à la rhétorique, comme son père, Eugenios, qui joignait dans son enseignement l'étude d'Homère à celle de Platon et d'Aristote. Lui-même s'est attaché à Aristote plus encore qu'à Platon, et il avait composé une paraphrase de ses principaux écrits dont Philopon a fait usage, qui était encore connue de Photios, et dont il nous reste la partie relative aux *Analytiques postérieures*, à *la Physique*, au traité *Sur l'âme* (1). Contemporain d'Himérios, il a vécu de 317 à 388 environ. Il sut conserver la faveur des empereurs successifs auprès desquels il vécut, Constance, Julien, Valens, Théodose. Son premier discours connu est de 347. Il a fait le panégyrique de la plupart des souverains qu'il a servis. Il a exercé de hautes charges ; il s'est élevé, sous Théodose, en 383-384, jusqu'à la préfecture de Constantinople, et c'est à ce païen que cet empereur très orthodoxe a confié le soin de diriger l'éducation de son fils Arcadius.

Thémistios a beaucoup tenu à se distinguer des sophistes. Il avait un esprit sobre et ferme, et il est assez caractéristique qu'au néo-platonisme alors en vogue il ait préféré les méthodes sévères d'Aristote. Il n'a pas seulement voulu être un philosophe sans mysticisme ; il a voulu joindre la pratique à la théorie, et il n'a pas dédaigné d'être un homme d'État. Il s'est exposé à des critiques, en prenant cette position intermédiaire, et il s'est défendu dans des apologies où il doit entrer une part assez grande de fiction, mais qui ont été sans doute aussi, dans une certaine mesure, provoquées par une

et apud imperatores oratore, Paris, 1853. — L. Méridier, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes, 1906. — H. Scholze, *De temporibus librorum Themistii*, Gœttingen, 1911.

(1) Tout cela dans le texte grec ; il faut y ajouter la paraphrase du traité *Sur le Ciel*, qui nous est parvenue dans une traduction en hébreu.

opposition réelle. Il faut lui savoir gré de s'être obstiné sans défaillance à suivre la voie moyenne qu'il avait choisie, et en professant la nécessité de joindre l'action à la culture de l'esprit, il a été vraiment l'un des derniers et des meilleurs représentants de la véritable tradition antique.

Il n'a pas seulement rempli honorablement les fonctions qui lui ont été confiées ; il a exercé une influence utile sur les souverains dont il les tenait. Ses panégyriques ont assurément le ton qui était alors obligatoire, et nous déplaisent, comme tous ceux que nous avons conservés de la même époque, par l'exagération de la flatterie. Cette flatterie, maniée par un philosophe, devient parfois particulièrement ridicule, par exemple dans cet éloge de Gratien, prononcé à Rome, en 377, où l'orateur célèbre, avant toutes choses, la beauté du jeune prince, en l'interprétant à la mode platonicienne, avec beaucoup de réminiscences du *Phèdre*. Mais, si l'on ne s'en tient pas à la première impression et si l'on examine la plupart de ces discours d'un peu plus près, à la lumière de l'histoire, on s'aperçoit que, sous le couvert de la flatterie, l'orateur sait insinuer de bons avis, qu'il aurait été difficile de faire entendre ouvertement. Proclamer que Constance est, plutôt que Thémistios lui-même, le véritable philosophe et l'égaler au souverain idéal que Platon a défini dans sa *République*, nous paraît aujourd'hui assez osé. Mais Constance n'était pas un homme à qui l'on pût rappeler impérativement son devoir. Refusant de s'abstraire dans la pure méditation philosophique, Thémistios a dû consentir certaines condescendances, et précisément parce qu'il était, au fond, très honnête homme, il les a faites avec une assez grande gaucherie.

Comme Himérios, mais dans une autre occasion, cet homme prudent a dit son mot sur le problème religieux. C'était au lendemain de la mort de Julien, lorsque Jovien venait de promettre de nouveau la tolérance, mais que les païens pouvaient craindre à bon droit que l'Em-

pereur fût impuissant à contenir l'irritation des chrétiens. Thémistios a prononcé alors son cinquième discours, dont l'inspiration est élevée, et où le thème choisi est traité avec précision et avec vigueur. Voici des paroles sages et nobles : « Il y a quelque chose qui échappe à la force, qui est au-dessus des menaces et des injonctions ; c'est toute sorte de vertu, quelle qu'elle soit, et c'est principalement le sentiment religieux. » L'orateur raille ensuite les courtisans dont la croyance se règle uniquement sur l'exemple du prince, et qui passent d'un culte à l'autre selon leur intérêt du moment. « Il n'y eut jadis qu'un Théramène ; tous sont aujourd'hui des *cothurnes* (1) » ; puis, il continue : « Celui qui emploie la force en ces matières nous prive d'un pouvoir qui nous a été octroyé par Dieu. Les lois de Cambyse et celles de Chéops ont à peine survécu à ceux qui les avaient promulguées ; la loi de Dieu et la tienne », — c'est-à-dire l'édit de tolérance que venait de publier Jovien — « subsistera éternellement. Que l'âme de chacun soit libre de prendre la route qu'elle croit bonne, quand il s'agit de religion. Cette loi, ni la confiscation des biens, ni le pal, ni le bûcher n'ont jamais pu prévaloir contre elle. On peut briser et tuer le corps, si l'on veut. L'âme échappe, emportant avec elle la pensée libre, eût-on fait violence au langage. » Les rôles étaient intervertis, et c'était le tour des Hellènes de parler en martyrs. Comme il arrive presque toujours quand la pensée est belle et sincère, le style ici se dégage des artifices d'école ; il s'élève et se raffermit. Thémistios développe ensuite, sur le même ton, cette idée que supprimer la concurrence entre les sectes, c'est risquer d'éteindre l'activité spontanée de l'esprit, et de réduire la foi à une routine. Parvenir au vrai, en matière religieuse, est plus difficile qu'en toute autre recherche ; il faut, pour en approcher au moins, l'aiguillon de l'émulation.

(1) *Or.*, XVIII. — *Cothurne* rappelle un surnom donné à Théramène à cause de sa versatilité.

Les citations que nous venons de faire témoignent que l'œuvre de Thémistios contient des pages plus substantielles et d'un style plus sévère que celles d'Himérios et de ses pareils. Cependant, comme le philosophe a su transiger avec le pouvoir, l'orateur a fait les plus larges concessions au goût de son temps. Il n'était pas étranger à la vanité du sophiste, et, quand il prononça, en 384, le panégyrique de Théodose, ce qu'il loua de préférence chez l'empereur, ce fut le plaisir que celui-ci prenait à écouter les discours. Puisque Théodose aime l'éloquence, et particulièrement l'éloquence de Thémistios, quel est le grand homme du passé auquel il n'est pas digne d'être comparé ? Il est un Hadrien ; ce n'est pas assez, il est un Marc-Aurèle. Un homme si soucieux d'être admiré et si satisfait qu'on l'admire n'a pu négliger de rechercher l'effet par des moyens analogues à ceux des rhéteurs. On retrouve donc chez lui la plupart de leurs procédés ; en particulier l'abondance des *descriptions* (ἐκφράσεις). Telle est, dans le même panégyrique de Théodose — et déjà dans le discours XI, prononcé à l'occasion des *decennalia* de Valens — celle du grand aqueduc de Constantinople ; elle est traitée dans une manière fort rapprochée de celle d'Himérios, que rappellent également, ailleurs, certaines transpositions de morceaux poétiques. L'art très savant de Thémistios se décèle aussi dans le rythme, qui rend nécessaires quelques remarques plus détaillées. Le IVe siècle marque, en effet, en ce qui concerne le rythme oratoire, une période de transition. Ce rythme se manifeste principalement, on le sait, à la fin des phrases, c'est-à-dire, pour employer le terme technique, dans les *clausules*. Dans la prose classique, il provient de la quantité des syllabes, et deux sortes de pieds, le crétique (— ∪ —) et le trochée (— ∪), disposés selon des combinaisons diverses, en constituent les éléments favoris. Mais au IVe siècle le grec, aussi bien que le latin, était en voie de transformation. Le sentiment de la quantité commençait à s'altérer ; les voyelles longues et les

voyelles brèves tendaient à se confondre, surtout celles qui ne se distinguent pas par l'écriture. L'accent d'intensité tendait à prévaloir, dans la prononciation, sur l'observation de la quantité et sur l'accent musical, qui avait été celui du grec à l'époque classique. Cette évolution s'est fait naturellement sentir sur le rythme oratoire, aussi bien que sur celui de la poésie. Nous trouverons, dans l'œuvre de saint Grégoire de Nazianze, deux poèmes qui font apercevoir la lutte entre l'accent et la quantité. Le critique qui a fait l'étude la plus approfondie des *clausules*, W. Meyer (1), constate nettement, dans les discours de Thémistios, l'influence de l'accent, tandis que Libanios suit encore le rythme quantitatif, et qu'on ne trouve chez Himérios qu'une tendance à tenir compte du principe nouveau (2).

Libanios. — Mais le plus grand nom de l'éloquence païenne au IVe siècle est incontestablement celui de Libanios (3). Libanios a moins d'originalité qu'Himérios et que Thémistios ; il a aussi l'esprit moins étendu, et il s'est enfermé exclusivement dans la culture de l'éloquence, mais il a porté véritablement à la perfection l'art de la rhétorique, telle que la concevait son siècle. Aussi a-t-il été le plus fêté entre les sophistes. Il a toute l'habileté technique que l'on peut avoir ; il est maître de tous les secrets de la composition et du style, et il a eu le mérite d'un goût plus pur que celui de la plupart de ses contemporains. Cela tient en partie à ce qu'il manquait d'imagination, mais aussi à ce qu'il avait mieux compris

(1) W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, Berlin, 1905, t. II, p. 202.

(2) *Ibid.*, et D. Serruys, *Mélanges Havet*, p. 475.

(3) Édition R. Fœrster, Leipzig, 1903 et suiv. — G. R. Sievers, *Das Leben des Libanius*, Berlin, 1868. — L. Petit, *Essai sur la Vie et la Correspondance du sophiste Libanius*, Paris, 1866. — Monnier, *Histoire de Libanius*, I : *Examen critique de ses mémoires depuis l'époque de sa naissance jusqu'à l'année 355*, Paris, 1866. — Fœrster et Münscher, article *Libanius*, dans *Pauly-Wissowa*, 44, c. 2485. — O. Seeck, *Die Briefe des Libanius*, *T. U. neue Folge*, 15, 1906.

certaines au moins des qualités de l'atticisme. Son œuvre est immense ; sa correspondance comprend plus de seize cents lettres, souvent assez courtes, il est vrai ; car il considérait la brièveté comme une des lois du genre épistolaire ; ses discours remplissent plus de dix volumes de l'excellente édition Fœrster. Il était Syrien d'origine ; son nom, dérivé de celui que porte encore la chaîne du Liban, se retrouve fréquemment chez les esclaves venus de cette région, mais lui-même était issu d'une des meilleures familles d'Antioche. Il perdit de bonne heure son père, et fut élevé par une mère affectueuse et vigilante. Sa santé resta toujours délicate, et il attribuait les violents maux de tête, dont il ne cessa presque jamais de souffrir, à un coup de foudre qui l'avait un jour frappé. Nous connaissons sa vie fort en détail ; car il s'est complu à la raconter dans un discours que l'on place en tête de ses œuvres et qu'il a intitulé *Sur sa fortune*, parce qu'il y montre, selon un plan soigneusement équilibré, que, comme c'est le lot ordinaire des hommes, il a tour à tour éprouvé les faveurs et les disgrâces du sort. Il commença par être l'élève d'un rhéteur du nom de Zénobios ; puis, à Athènes, il suivit l'enseignement de Diophante, contre son gré, nous dit-il ; car, par une aventure qui n'avait rien d'exceptionnel dans les villes universitaires du IVe siècle, il avait été chambré, dès son arrivée, par les disciples de ce maître et empêché d'aller s'inscrire chez celui qu'il aurait librement choisi. En 340, il fit une tournée oratoire en Grèce, en Macédoine, en Thrace, avec un ami, du nom de Crispinos. Il retourna ensuite à Athènes, puis à Constantinople, où il ouvrit une école et entra en rivalité avec un autre sophiste très en vogue, Bémarchos. Les ennuis que lui causa cette concurrence le décidèrent à s'établir, en 346, à Nicomédie, où il resta cinq ans, et où il reçut un accueil dont il garda toute sa vie le souvenir. Le jeune Julien, qui résidait alors dans cette ville, aurait bien voulu l'entendre, mais n'y fut pas autorisé. Un ordre impérial rappela Libanios à

Constantinople entre 350 et 352, et c'est probablement alors (1) qu'il a été connu de saint Basile, sous le nom duquel nous possédons une série de lettres échangées avec lui, dont nous examinerons plus tard l'authenticité. Il refusa l'invitation qu'un haut personnage, Stratégios, lui avait adressée pour l'attirer à Athènes, et, en 354, il s'installa définitivement dans sa ville natale, Antioche. Il y eut, au début, pour rival, un rhéteur du nom d'Acace, qu'il éclipsa bientôt, et qui, blessé dans son amour-propre, se réfugia en Palestine. Il devint peu à peu le rhéteur le plus fameux de tout l'Empire, et fut l'homme le plus influent d'Antioche, jusqu'au jour où son élève, Jean Chrysostome, lui disputa la faveur du peuple.

Il est mort probablement en 393. Il ne s'était pas marié ; mais il avait eu d'une concubine un fils, Cimon, dont l'avenir le préoccupa beaucoup et qui mourut avant lui, en 391. Son succès, dans sa ville natale, où affluèrent, pour l'entendre, des jeunes gens venus de toutes les régions de l'Orient, fut si grand qu'il fut finalement autorisé à donner ses leçons dans la grande salle du Sénat, et qu'il prit quatre auxiliaires qui lui épargnaient la peine de dégrossir les novices. Il acquit une fortune considérable ; il recevait un traitement municipal et un traitement impérial, auxquels ses élèves ajoutaient leurs dons.

Ses discours appartiennent à tous les genres, épidictique, judiciaire, délibératif. Ils sont ordinairement fictifs. Il est vrai que plusieurs des plus importants ont été provoqués par des événements contemporains, par exemple ceux qui datent du règne de Julien, ou ceux qui eurent pour origine la sédition d'Antioche en 387. Mais ceux-là même n'ont pas toujours été prononcés dans les circonstances où ils sont censés l'être ; ils ont été plutôt composés après coup, à tête reposée. Par la variété et la

(1) A moins qu'ils ne se soient rencontrés [redacted] 357, quand Basile alla par Antioche en Égypte.

sûreté de son talent oratoire, Libanios ne souffrait aucune comparaison. Il traite avec la même supériorité tous les sujets, quels qu'ils soient ; il excelle autant dans l'argumentation que dans le pathétique, dans la composition que dans l'expression ou le rythme. Plein de la lecture des grands classiques, et principalement de Démosthène (1), il reproduit leur manière, non seulement par une imitation savante, mais par le mouvement naturel de sa pensée. Il lui manque l'essentiel, l'originalité et la flamme. Ne le comparons pas à Démosthène, ce qui serait trop à son désavantage, mais à un de ses contemporains, qui fut même un de ses disciples (2). Qu'on lise tour à tour les *Homélies sur les Statues* de Jean Chrysostome, et les harangues que les mêmes circonstances ont inspirées à Libanios ; on sentira bien vite la différence entre le jaillissement spontané d'une éloquence puissante et la froide perfection d'un art savant.

Libanios entretint de bonnes relations avec certains chrétiens. Sa correspondance témoigne qu'il était honnête homme, d'un caractère accommodant, et parfois généreux. Mais il détestait le christianisme (3). Il avait salué les débuts du règne de Julien avec autant d'enthousiasme qu'Himérios, et la mort du dernier empereur païen le jeta dans une sorte de désespoir. Il demeura persuadé qu'elle avait été l'œuvre d'un chrétien, non d'un Perse, et il réclama bien vainement vengeance auprès de ses successeurs. Pour lui, comme pour Julien, le paganisme et les lettres étaient étroitement liés. « Les discours et les rites des Dieux sont frères », selon une formule qu'il aime à répéter. Il se contentait d'ailleurs aisément d'une religion surtout littéraire ; car, s'il avait le

(1) Reiske, le meilleur éditeur de Libanios avant Fœrster, disait, non sans raison, qu'il faudrait savoir par cœur Démosthène pour éditer Libanios comme il convient.

(2) On l'a contesté, mais sans motif décisif ; cf. *infra*, p. 461.

(3) Sur la religion de Libanios, voir Misson, *Le paganisme de Libanios*, Louvain, 1914.

caractère droit, il avait l'âme peu profonde. Aussi déconcerte-t-il parfois par des déclarations mal accordées. Quand on le voit puiser à pleines mains dans les vieilles fables mythologiques et s'enchanter de ces récits, on pourrait le prendre pour un dévot à l'ancienne mode. Ailleurs, quoique plus rarement, il n'est pas loin de prendre le ton du mysticisme néo-platonicien. Il a parfois des velléités de rationalisme. En réalité, il ne mène jamais très loin sa pensée, quelle qu'elle soit, et s'en remet à la tradition sans lui demander rigoureusement ses titres, et sans chercher à en dégager une signification qui l'épure. Il lui suffit d'accomplir les cérémonies antiques, en y ajoutant quelques pratiques plus récentes, sans aller jusqu'à la théurgie de Jamblique, de Maxime d'Éphèse et de Julien. Il lui suffit d'honorer les dieux du polythéisme classique, en faisant entrer dans le Panthéon telle divinité plus moderne et particulièrement vénérée à Antioche, comme la *Fortune*. Après la mort de Julien, il a réclamé pour l'hellénisme la liberté de pensée, comme Thémistios, mais en faisant valoir des raisons plus banales.

Il a vécu assez longtemps pour perdre l'illusion que l'hellénisme, s'il n'avait pu prendre une revanche avec Julien, serait au moins toléré. Il a vu les biens appartenant aux temples passer en d'autres mains, et les temples eux-mêmes ruinés par des bandes de moines. Son discours *Pour la défense des temples*, adressé à Théodose et composé, selon toute vraisemblance, en 384 (1), est instructif par les détails qu'il nous donne sur ces événements, et peut servir à montrer jusqu'à quel point le sophiste, en traitant un sujet grave et qui le touche profondément, réussit à s'élever au-dessus de lui-même, sans trouver cependant les accents passionnés que le sujet eût pu inspirer. Il commence par un exorde où il confesse qu'on le jugera sans doute hardi de présenter

(1) Voir la notice de Fœrster en tête du discours XXX.

une telle requête, mais il déclare qu'il parlera sans crainte, parce qu'il a toute confiance dans la justice de l'empereur. Il raconte ensuite, en ne dissimulant pas ses regrets, comment l'Empire est devenu chrétien, et en vient au sort qui, maintenant, menace le paganisme : « Quand j'étais enfant, celui qui avait outragé Rome (1) fut renversé par le chef de l'armée des Gaules (2) ; cette armée marcha contre lui après avoir invoqué nos Dieux (3); mais quand son chef eut triomphé d'un homme qui avait fait prospérer les cités (4), il pensa qu'il lui serait avantageux d'honorer un autre Dieu, et, pour la fondation de la ville dont il s'engoua (5), il employa les richesses des temples. Pourtant, dans ses lois, il ne toucha pas au culte. Il arriva seulement que la pauvreté règna dans les temples, tandis que partout ailleurs régnait l'abondance. Quand l'autorité passa à son fils (6), ou plutôt l'apparence de l'autorité (car le pouvoir appartenait à d'autres, qui l'avaient élevé et qui continuèrent à le dominer), ce souverain, qui obéissait aux ordres d'autrui, se laissa persuader de prendre une mesure fâcheuse, et il interdit les sacrifices. Son cousin (7), qui possédait toutes les vertus, les rétablit ; mais il mourut en Perse, et j'omets de dire ce qu'il avait fait ou allait faire. La permission de sacrifier dura quelque temps, mais elle fut supprimée, quand les choses changèrent, par les deux frères (8) ; ils n'interdirent pas cependant d'offrir de l'encens. Ta propre loi a confirmé cette liberté, de sorte que nous avons moins souffert de ce qui nous était enlevé que nous n'avons été reconnaissants de ce qui nous était concédé.

(1) Maxence.
(2) Constantin.
(3) On voit que Libanios présente les choses un peu autrement qu'Eusèbe.
(4) Licinius.
(5) Constantinople.
(6) Constance.
(7) Julien.
(8) Valens et Valentinien.

Toi donc, tu n'as pas prescrit de fermer les temples, ni interdit d'y entrer, ni proscrit la flamme, l'encens et les autres rites du même genre que l'on accomplit sur les autels et dans les temples. Ce sont les gens vêtus de noir (1), et qui sont plus voraces que des éléphants, qui n'ont jamais assez de coupes pour boire aux sons de leurs cantiques, mais qui cachent tout cela sous une pâleur artificielle ; ce sont eux qui, quoique ta loi subsiste et soit en vigueur, ô Prince, courent aux temples avec des fagots, des pierres, du fer, ou parfois sans autres armes que leurs jambes et leurs bras. Et les toits deviennent la proie des Mysiens (2) ; les murs sont abattus ; les statues renversées ; les autels ruinés ; les prêtres obligés de se taire, sous peine de mort. La besogne achevée quelque part, on court à une seconde et à une troisième ; on accumule les trophées, contrairement à la loi » (3). Après avoir exposé les faits, Libanius terminait ainsi : « Nous donc, Prince, si tu approuves cela, si tu l'autorises, nous le supporterons, non sans douleur, mais en sujets qui entendent se montrer dociles. Si c'est sans ta permission que ces gens-là marchent contre les édifices qu'ils ont encore oubliés ou ceux qui se sont rapidement relevés, sache que les propriétaires des champs (4) se défendront et défendront la loi » (5).

Libanios n'ignorait pas que Théodose fermait aussi volontiers les yeux sur des violences qu'il n'avait pas prescrites que Julien avait mis peu d'empressement à punir celles qui, sous son règne, avaient été exercées contre les chrétiens ; mais il avait le droit de souligner le contraste entre la législation et la réalité. Son indignation est sincère ; son langage est digne et ferme ; un

(1) Les moines.
(2) Locution proverbiale.
(3) XXX, 6-9.
(4) Des terrains sur lesquels étaient construits les temples.
(5) *Ibid.* 54.

Démosthène aurait su échauffer cette protestation d'une véhémence autrement émouvante.

Himérios, Thémistios et Libanios, techniciens consommés, ont manqué de génie. Ils ont cependant ranimé l'éloquence profane, au moment où elle était près d'expirer, et, s'ils ne sauraient être rapprochés, même de loin, des grands orateurs de l'époque attique, ils valent mieux que cet Aristide, qui, avant eux, a passé pour l'homme le plus éloquent de l'époque impériale, et qu'ils ont souvent pris pour modèle, eux aussi. Nous voyons aujourd'hui surtout leurs défauts, nous qui les lisons à tête reposée et qui les trouvons vides. Leurs contemporains, qui les ont entendus et qui s'attachaient moins au fond des choses qu'à la finesse du style et au charme de la diction, les ont applaudis avec fureur. Les chrétiens eux-mêmes se sont mis à leur école, et les ont admirés tout autant. Si Jean Chrysostome, après s'être voué à son apostolat, a parlé de Libanios, son ancien maître, avec une indifférence voulue (1), il n'en avait pas moins profité de ses leçons, et, dans une de ses lettres (2), Grégoire de Nazianze qualifie Thémistios de : *Prince de l'éloquence* (3). Basile n'a probablement pas adressé à Libanios tous les compliments que nous lisons dans la correspondance qui porte son nom, mais il n'y a guère de doute qu'il ne lui ait envoyé des élèves, et, qu'en les lui recommandant, il n'ait rendu hommage à son talent (4).

Julien. — A ces trois orateurs, il faut joindre le prince (5) qui voulut ajouter la gloire du lettré à celle

(1) Cf. *infra*, p. 463.
(2) *Ep.* 140.
(3) βασιλεὺς λόγων.
(4) Cf. *infra*, p. 311-312.
(5) Édition Hertlein, Leipzig, 1876 ; pour la correspondance et les lois, J. Bidez et F. Cumont, *Juliani imperatoris epistulæ, leges, poematia, fragmenta varia*, Paris, 1922. — J. Bidez, *L'empereur Julien, œuvres complètes*, t. I, 2e Partie (*Lettres et Fragments*, texte et traduction), Paris, 1924. — R. Asmus, *Kaisers Julians philosophische Werke, übersetzt und erklært*, Leipzig, 1908. — G. Mau, *Die Religions-*

du capitaine et à celle du restaurateur de l'hellénisme, Julien. Nous avons apprécié déjà sa politique religieuse. Son œuvre littéraire est étendue et variée ; elle est intéressante, non pas seulement parce qu'elle nous permet de pénétrer assez avant dans son âme et qu'elle nous instruit sur ses intentions et sur ses actes, mais parce que, avec certains défauts qui tiennent surtout au temps et d'autres qui sont imputables à lui-même, elle révèle une originalité réelle, bien que, mort trop jeune et obligé, comme ce Marc-Aurèle qu'il ambitionnait d'égaler, de dépenser le meilleur de son temps pour les affaires, il n'ait pas pu développer librement tout son talent naturel. Himérios, Libanios et même Thémistios n'ont fait que porter à son plus haut point l'art qui s'enseignait dans les écoles. Chez Julien, nous sentons un homme, que nous pouvons aimer ou condamner pour l'idéal auquel il s'est dévoué, mais qui a déployé une grande énergie pour le réaliser, et qui révèle, dans tout ce qu'il a écrit (1), une nature supérieure.

Ce qui n'a qu'un médiocre intérêt, ce sont ses panégyriques, surtout les deux qui célèbrent Constance (*Or.*, I et II), où il est tenu de se conformer au ton officiel. Il y a plus de sincérité dans celui de l'impératrice Eusébie (*Or.*, III), qui s'était intéressée à son sort et pour laquelle il éprouvait une légitime gratitude (2). Le véritable Julien est dans les écrits qu'il composa lorsqu'il fut devenu maître d'exprimer hautement les pensées qu'il avait été

philosophie Kaisers Julians in seinen Reden auf Kœnig Helios und die Gœttermutter, mit einer Uebersetzung der beiden Reden, Leipzig-Berlin, 1907. — D. Strauss, *Der Romantiker auf den Thron, oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim, 1847. — P. Allard, *Julien l'Apostat*, Paris, 1910. — E. von Borries, article dans Pauly-Wissowa, X. — Rostagni, *Giuliano l'Apostata*, Turin, 1920.

(1) Nous n'avons pas tout ce qu'il avait écrit ; nous n'avons pas tous ses discours ; ses *commentaires* sur ses guerres contre les Germains se sont perdus, ainsi qu'un traité *Sur l'origine du mal*, si le renseignement fourni par Suidas est exact.

(2) Il faut aussi faire exception pour le discours VIII, où Julien regrette d'être séparé de Salluste.

longtemps contraint de dissimuler. Le 6 janvier 361, à Vienne, il assista pour la dernière fois aux offices chrétiens. Dès qu'il se fut mis en marche contre Constance, il fit profession publique de paganisme, et, dès lors, il mit autant de zèle à défendre sa croyance par la plume qu'à restaurer par ses actes les cultes qui en étaient l'expression. Il se servit généralement, pour exposer ses idées ou justifier sa conduite, du *discours* ou de la *lettre*, les deux genres où se complaisaient le plus ses contemporains. Mais il a employé aussi la satire, et il a composé un traité de polémique, son livre *Contre les Galiléens*.

Les lettres étendues où il a fait l'apologie de sa révolte contre Constance et proclamé les principes dont il comptait s'inspirer dans son gouvernement, ne diffèrent pas beaucoup des discours. Il nous en reste deux qu'il a adressées, l'une *au Sénat et au Peuple d'Athènes*, l'autre à *Thémistios* ; elles témoignent de la sincérité avec laquelle, au moment de prendre le pouvoir, il faisait son examen de conscience, et de l'élévation avec laquelle il envisageait les devoirs qu'il assumait. Les satires sont de valeur inégale. La meilleure est celle qu'il écrivit à Antioche, en 363, et à laquelle il a donné le titre de *Misopogon* (l'*Ennemi de la Barbe*). Julien voulait répliquer aux Antiochiens, qui, fort indisciplinés, n'ont jamais eu beaucoup de respect pour les empereurs qui ont séjourné chez eux, et qui, chrétiens en majorité, ne pouvaient accueillir avec une sympathie bien vive celui qui préférait l'Apollon de Daphné à leur martyr Babylas. Il y a de la verve dans ce pamphlet ; de l'agrément dans les peintures où sont opposées à la licence et à la mollesse syriennes les mœurs rudes et naïves des Gaulois, en particulier dans la célèbre description de Lutèce ; mais on éprouve quelque gêne à voir le maître de l'Empire se chamailler avec ses sujets comme un sophiste aigri de n'avoir pas reçu les applaudissements qu'il attendait. L'idée première du *Banquet* (1)

(1) Sous-titres : *les Saturnales*, ou *les Césars*.

est assez heureuse. Dans un festin imaginaire, sur l'Olympe, les Césars divinisés répondent à l'invitation de Kronos, et le concours ouvert entre César, Alexandre, Auguste, Trajan, Marc-Aurèle, Constantin, se termine, comme on le pense, au grand détriment de ce dernier et au bénéfice de Marc-Aurèle. Par le rôle de bouffon que joue Silène, le ton se rapproche de celui d'une *Ménippée* ; mais, bien que Julien ne manque point d'esprit, sa gravité naturelle se prête mal à une plaisanterie aussi prolongée, et l'œuvre, au total, reste froide, artificielle.

La correspondance proprement dite est extrêmement précieuse pour l'histoire du règne et pour la connaissance du souverain. Elle le montre désireux de bien faire, enclin à l'amitié ; attentif aux petits objets comme aux grands, d'humeur inégale aussi et trop facilement irritable, surtout à mesure qu'il se heurte à des résistances et se voit bien obligé de constater que sa politique éveille peu d'enthousiasme dans l'élite comme dans la foule.

Ce qu'il a tenté de plus intéressant, en tant qu'écrivain, c'est, d'une part, de réfuter le christianisme, et, de l'autre, d'exposer ses propres conceptions religieuses. Le traité polémique, en trois livres, qu'il a composé à Antioche, en 362-3, avant de partir pour sa guerre contre les Perses, a disparu d'assez bonne heure, comme tous les écrits anti-chrétiens, comme celui de Celse, comme celui de Porphyre ; nous pouvons apercevoir l'essentiel du premier livre tout au moins, par la réfutation qu'en a faite Cyrille d'Alexandrie (1). Julien avait intitulé son ouvrage *Contre les Galiléens*, parce que le nom de *Galiléen* était pour lui un terme de mépris, et son hostilité s'exprimait, dès le début, avec une entière franchise :

(1) Voir la reconstitution de NEUMANN (*Juliani imperatoris librorum contra Christianos quæ supersunt collegit, recensuit* C. J. NEUMANN, Leipzig, 1880). Cf. aussi GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Leipzig, 1907 ; réédition de la reconstitution de NEUMANN, avec traduction en anglais, dans la collection LŒB.

« Il me semble qu'il convient d'exposer à tous les hommes les raisons par lesquelles j'ai été persuadé que la conjuration des Galiléens n'est pas autre chose qu'une invention humaine, œuvre de malfaiteurs. Elle n'a rien de divin; elle abuse de la tendance de l'âme qui la porte à aimer la fable, la puérilité, l'absurde, et elle a fait ainsi du charlatanisme une foi qui croit posséder la vérité. » L'argumentation qui suit est médiocrement originale, et provient souvent de Celse et de Porphyre (1) : par exemple, l'idée que les chrétiens ne sont ni Juifs ni Hellènes et sont condamnés par cette position intermédiaire même, qui est intenable ; celle que la *Genèse* est pleine de fables et fort inférieure à la cosmogonie du *Timée*. Jésus n'est qu'un magicien et Paul a dépassé tous les fourbes qui se sont jamais servis de la religion comme d'un moyen. Le Dieu de Moïse est un Dieu jaloux et cruel. Comment peut-on supporter sa barbarie, quand on la compare à la douceur de Lycurgue, de Solon, et des autres législateurs grecs ou romains ? Le judaïsme et le christianisme n'ont favorisé le développement d'aucune science. Julien insiste fortement sur cette infériorité, et semble préoccupé de justifier ainsi la fameuse loi par laquelle il a interdit aux chrétiens d'enseigner les lettres profanes. Du reste, les premiers chrétiens n'ont pas cru à la divinité de Jésus ; ni Paul, ni Mathieu, ni Luc, ni Marc ne la professent, et il a fallu l'audace de Jean pour l'insinuer. Les origines du judaïsme ne sont pas plus pures, et Abraham, qui était Chaldéen, était un demi-païen qui offrait des sacrifices et croyait à l'astrologie. Moïse a ensuite établi le monothéisme, mais les chrétiens, en faisant de Jésus un Dieu, s'en sont écartés.

(1) Libanios, dans son enthousiasme, met l'œuvre de Julien très au-dessus de celle de Porphyre (*Or.*, XVIII, p. 178, FŒRSTER) ; il faut noter que Julien était moins épris de Porphyre que de Jamblique (*Or.*, V, p. 209, HERTLEIN). — Il ne faut pas croire d'ailleurs que Julien suive Celse aveuglément ; NEUMANN a indiqué quelques différences, et on pourrait en trouver d'autres.

Le second livre, et le troisième, que nous connaissons fort mal parce que Cyrille ne les a pas réfutés, étaient consacrés, l'un à la critique des *Évangiles*, l'autre à celle des autres écrits du *Nouveau Testament*.

Julien a dit un jour qu'il aimerait mieux posséder la vérité religieuse que régner sur tout l'Empire romain et sur tous les Barbares à la fois. Les deux ouvrages où il a exposé avec le plus de précision sa croyance sont le discours IV, qui est un hymne *au Roi Soleil*, adressé à Salluste (1), et le cinquième : *A la Mère des Dieux*. Le cinquième est celui des deux qui a été écrit le premier ; il a été improvisé en une nuit, le 27 mars 362 ; le quatrième, qui est de la fin de la même année, a demandé trois nuits. Nous commencerons par résumer celui-ci parce qu'il est le plus important des deux. Modestement, Julien déclare, en le terminant, qu'il n'a composé qu'un hymne au Dieu, non un traité doctrinal, et qu'il faut aller chercher la doctrine, avec ses preuves, dans les ouvrages de Jamblique, qui ne diffère du divin Platon que par ce qu'il lui est postérieur, et qui l'égale (3). Il n'en a pas moins exposé en détail les éléments essentiels de cette théologie solaire qui avait séduit avant lui d'autres empereurs (4) et qui est la forme sous laquelle le paganisme vieilli a le mieux réussi à faire concurrence au christianisme. « Je suis un serviteur du Roi Soleil », déclare-t-il dès le début, en bon sectateur de Mithra. Il développe ensuite une théorie qui reproduit dans ses grandes lignes la conception néo-platonicienne, avec, au sommet, un premier principe, d'où dérive d'abord le

(1) *Or.*, VII, p. 222, B.

(2) Pour avoir une idée exacte de la théologie que la réforme de Julien voulait substituer au christianisme, il faut lire, avec ces deux discours et les fragments du traité *Contre les Galiléens* (où Julien laisse entrevoir à l'occasion sa propre doctrine), le petit ouvrage de Salluste περὶ θεῶν (édition A. D. Nock, Cambridge, 1926).

(3) P. 146, A.

(4) Cf. F. Cumont, *La théologie solaire*, etc. (*Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XII, 2. 1909).

monde intelligible, et ensuite toute la série des êtres, jusqu'à notre monde sensible. Le Soleil, qui appartient en son essence au monde supérieur, où il est le principe de la Vérité, a le Soleil visible pour reflet dans notre bas monde, où il donne la vie à toutes choses. Il y a trois degrés de la divinité, le *Souverain Bien* de Platon, autrement dit l'*Un* de Plotin ; son fils, le Soleil du Monde intelligible, en tout semblable à lui-même ; et, en troisième lieu, le disque lumineux qui, par sa chaleur et sa lumière, entretient le monde sensible. Le Roi Soleil est la puissance intermédiaire qui relie les intelligibles et le monde du devenir (1). Le système tend à donner satisfaction à la science, en interprétant théologiquement les phénomènes astronomiques ; à sauvegarder le polythéisme, par une théorie de l'émanation selon laquelle « les choses divines, en se développant pour se manifester, se multiplient naturellement, par le surcroît et la force génératrice de la vie » (2), et à justifier la tradition hellénique, associée maintenant à la tradition orientale ; car Julien fait appel à la théologie de Chypre, de la Phénicie ou d'Édesse, aussi bien qu'à la mythologie grecque.

Le discours sur la *Mère des Dieux* ne fait pas connaître aussi complètement et aussi clairement les points essentiels de cette doctrine ; mais il est celui qui montre le mieux comment Julien, pratiquant ici une méthode allégorique analogue à celle des chrétiens, excelle, lui aussi, à substituer un sens figuré au sens littéral, et à donner d'un mythe choquant, qui ne cache pour lui aucune réalité du passé (3), une interprétation qui y découvre des conceptions néoplatoniciennes. Attis « est la substance de l'esprit générateur et créateur qui engendre tout jusqu'à la dernière matière, et qui contient en elle toutes les raisons et toutes les causes des espèces maté-

(1) P. 133.
(2) P. 142 B.
(3) Fin de 169 et commencement de 170.

rielles » (1) ; la *Mère des Dieux* est « la source des Dieux intelligibles et créateurs qui gouvernent les Dieux visibles » (2), et la fable obscène qui nous conte leur aventure n'est plus que le voile d'une morale ascétique.

La théologie compliquée de Julien comporte en effet une morale qui prêche le détachement des sens et la purification de l'âme. Sa foi prend, dans la prière qui termine le discours V, et, en d'autres endroits, l'accent d'une piété sincère. Mais cette fusion d'une philosophie mystique avec la vieille croyance hellénique à la divinité des astres, rajeunie par son association avec le culte de Mithra, était tout à fait incapable d'émouvoir les âmes que subjuguait la majestueuse simplicité du monothéisme et qu'attendrissait l'adoration du Verbe incarné mort pour le salut des hommes. Le christianisme offrait, pour unir l'homme à la divinité, des moyens plus simples et plus élevés que les opérations théurgiques de Jamblique et de Maxime d'Éphèse. Le monde doutait de plus en plus de l'efficacité des sacrifices sanglants, et les hécatombes que multiplia Julien ne soulevèrent que du dégoût.

Bien qu'il leur fût très supérieur, sinon par l'art de la composition et du style (3), du moins par la vigueur de la pensée, Julien a exercé beaucoup moins d'influence sur les écrivains chrétiens contemporains qu'Himérios, Thémistios et Libanios. Il ne fut pour eux que l'Apostat auquel on ne pouvait pardonner. On ne lut guère que son livre *Contre les Galiléens*, et sans doute ce livre même n'eut que peu de lecteurs, en dehors de ceux qui, comme Apollinaire de Laodicée, Théodore de Mopsueste, Philippe de Sidé, et, plus tard, Cyrille, se proposèrent de le réfuter.

(1) P. 161 C.
(2) P. 166 A.
(3) Le style de Julien est d'une correction assez remarquable pour l'époque ; voir l'étude de l'abbé F. Boulenger, *Essai critique sur la syntaxe de l'empereur Julien*, Paris, 1922. — Voir aussi, du même, *L'empereur Julien et la rhétorique grecque*, dans les *Mémoires et Travaux des Facultés catholiques de Lille*, fascicule XXXII, 1927.

Caractères généraux de la littérature chrétienne au IVe siècle. — Tel est le milieu où la littérature chrétienne allait se développer. Il était extrêmement favorable. Dès le IIIe siècle, grâce surtout aux grands Alexandrins, il n'y avait plus de différence profonde entre la culture de l'élite chrétienne et celle des païens. La renaissance de la littérature païenne au IVe devait exciter l'émulation des chrétiens, et la liberté dont ils jouissaient maintenant leur permettre des audaces qui leur étaient interdites avant Constantin (1).

Jusqu'à la fin du IIIe siècle, l'éloquence chrétienne est restée relativement simple, sous la double forme de l'homélie exégétique et de l'homélie morale. La tradition de ces deux genres se perpétuera au IVe ; Chrysostome a donné d'admirables modèles de l'un et de l'autre, en y apportant un talent de style et une richesse d'imagination qui le mettent singulièrement au-dessus de tous ses prédécesseurs ; en leur conservant aussi leur caractère familier et pratique. Mais une carrière infiniment plus vaste et des occasions infiniment plus variées s'offraient désormais aux prédicateurs. Ils n'avaient plus seulement à fournir une instruction catéchétique. Ils avaient à défendre la pureté de la foi contre les hérésies qui pullulaient. Ils n'avaient pas à craindre de fatiguer leur public, en portant devant lui la discussion des problèmes théologiques ; au contraire, les auditeurs du IVe siècle, même les auditeurs populaires, raffolaient de théologie et ne se complaisaient à rien plus qu'aux argumentations subtiles. Amoureux du talent de la parole autant que de la dialectique, ils pouvaient satisfaire leur goût à l'église aussi bien que dans les salles de conférences des rhéteurs. L'éloquence de parade, l'éloquence *épidictique*, allait trouver une matière aussi riche

(1) Sur la conception nouvelle de l'art, chez les chrétiens du IVe siècle, cf. CATAUDELLA, *Critica e Estetica nella litteratura greca cristiana*, Torino, 1928.

chez les chrétiens que chez les païens. Les grandes fêtes du cycle liturgique commençaient à s'organiser, et la commémoration des grands événements qu'elles rappelaient exigeait des discours. Le panégyrique des saints, celui des martyrs, étaient l'accompagnement obligatoire des cérémonies qui célébraient leurs anniversaires. Les évêques étaient en relation trop étroite avec le pouvoir civil pour n'être pas tenus de faire, à l'occasion, celui des empereurs ou des plus hauts magistrats.

Ces discours solennels, bien différents de l'humble sermon primitif et pour lesquels toutes les ressources de l'art étaient non seulement permises, mais nécessaires, étaient prononcés dans ces magnifiques édifices qui, depuis Constantin, s'élevaient dans les grandes villes de l'Orient (1), à Constantinople, à Antioche, à Jérusalem, et partout ailleurs. Il n'y avait pas encore de *chaire*, mais l'*ambon* (2) en tenait lieu. Un public immense se pressait autour de l'orateur ; de grands personnages venaient l'entendre. Des sténographes de métier recueillaient ses paroles, que souvent aussi des auditeurs bénévoles notaient au vol, et, parmi les discours qui ont été conservés, il en est un bon nombre qui n'ont pas été publiés et revus par l'auteur lui-même, mais qui nous sont parvenus par cette voie, tels qu'ils ont été improvisés ou tout au moins prononcés. Comment le prédicateur n'eût-il pas mis en œuvre, en de telles conditions, tout le talent que la nature lui avait départi avec tout l'art que l'école lui avait appris ? Pendant les jours tranquilles, il n'apportait pas seulement à ses auditeurs l'enseignement de l'Église ; il leur faisait goûter une joie de l'esprit, et souvent, quand il était bien inspiré, on l'encourageait d'un murmure

(1) L'église des Saints Apôtres en 337 ; la grande église d'Antioche en 341 ; Sainte-Sophie, un peu plus tard ; pour les édifices de Jérusalem, voir l'ouvrage des PP. Vincent et Abel, Paris, 1914-1926. — Sur les constructions de Constantin en général, voir le IIIe livre de sa *Vie*, par Eusèbe.

(2) Chrysostome du moins, selon Socrate, prêchait à l'ambon.

flatteur, ou même, malgré ses protestations, on l'applaudissait. Dans les périodes critiques, comme en 387, à Antioche, lors de la grande sédition, on accourait auprès de lui pour chercher un réconfort, une espérance. Parfois le prédicateur, emporté par son zèle apostolique, entrait en lutte avec le pouvoir civil et le défiait (1).

Issus souvent de familles riches et cultivées, formés par les meilleurs maîtres païens, les orateurs chrétiens du IVe siècle n'eurent aucun scrupule à employer leurs procédés et à rivaliser avec eux, quoiqu'ils continuassent, par acquit de conscience, à professer le mépris de l'art et de la vaine littérature. Cette alliance ne fut pas entièrement heureuse. Les chrétiens n'empruntèrent pas seulement aux sophistes leurs qualités, mais aussi leurs défauts. Le contraste fut parfois choquant entre la simplicité de la parole évangélique, qui fournissait leur thème aux discours, et les développements ampoulés ou brillantés qui la dénaturaient. Surtout l'emploi fréquent de la manière asiatique, telle qu'Himérios la pratique, nous choque aujourd'hui. L'asianisme, qui, avec ses petits membres de phrase balancés et rythmés, dissout la grande période d'Isocrate ou de Démosthène ; qui, par l'abondance et la hardiesse des métaphores, essaie de rivaliser avec la poésie ; qui, par les exclamations multipliées et l'abus des figures de rhétorique les plus tumultueuses, simule l'enthousiasme, répond à un goût littéraire qui sacrifie la force de la pensée, la vigueur du raisonnement, la clarté et la cohérence de la composition au pittoresque, au désordre, à la fantaisie des impressions et à l'intensité des sentiments. Certaines tendances, propres au christianisme lui-même, ont parfois contribué à renforcer ces défauts : l'amour du paradoxe, qui remonte jusqu'à saint Paul, celui du merveilleux, une excessive facilité à s'extasier devant le miracle, trop de complai-

(1) Voir principalement *infra*, le chapitre sur *Saint Jean Chrysostome*.

sance à substituer l'émerveillement au raisonnement, parce que la toute-puissance de Dieu explique tout.

De là des tares, que nous serons obligés de constater dans l'éloquence des prédicateurs, même les plus grands ; dans celle même de saint Jean Chrysostome parfois. Elles sont peu de chose, quand on considère, d'autre part, le prodigieux essor de cette éloquence ! Ce qui avait causé la décadence de l'éloquence païenne, c'est que les grands sujets lui avaient manqué, à partir du jour où la liberté politique avait disparu. Tacite a dit le mot décisif, en constatant la médiocrité des orateurs de son temps. « Ce qui nourrit l'éloquence, comme la flamme, c'est une matière (1). » La liberté politique ne pouvait pas ressusciter. Mais, à côté de l'État, à côté de la société civile, s'était élevée l'Église, une société religieuse dont l'antiquité païenne n'avait pas connu l'équivalent, et qui maintenant offrait aux esprits l'aliment que la philosophie, les lettres et les arts leur donnaient à l'époque classique, et aux âmes des attraits que les cultes helléniques n'avaient jamais été capables de leur présenter. Célébrer les croyances chrétiennes, commenter les pages les plus expressives des livres sacrés, faire le panégyrique des héros de la foi, mettre sans cesse l'homme en face de lui-même, lui révéler ses faiblesses, ses fautes, l'amener à constater son impuissance et à faire appel au secours d'en haut, c'était ouvrir, aussi largement que possible, les sources d'une parole élevée, grave, éclatante ou pathétique. C'était donner à l'éloquence une matière dont l'intérêt surpassait celui de l'éloquence classique, d'autant que le problème de la destinée humaine surpasse celui même de la liberté politique et de l'indépendance nationale. Des orateurs comme Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostome, s'ils ont partagé les défauts littéraires de leur temps, se sont montrés pleinement dignes de la tâche qui les appelait. Aucune époque n'a connu un artiste

(1) *Dialogue des Orateurs*, XXXVI.

plus raffiné que le second, ni un tempérament d'orateur plus riche et plus puissant que celui du dernier. L'Église n'a pas eu de prédicateurs plus efficaces qu'ils ne le furent tous les trois.

Nous avons insisté d'abord sur ce progrès de l'éloquence, parce qu'il caractérise, avant tout, la littérature du IVe siècle. Mais les autres genres ont bénéficié largement, eux aussi, des conditions nouvelles qui étaient faites à l'Église. Tous, du reste, étaient, depuis longtemps, devenus des tributaires de la rhétorique. C'est ainsi que l'on retrouve aisément dans le *traité*, sous ses différentes formes, les principaux caractères du *discours*. Le terme même de *logos* s'applique d'ailleurs à peu près indifféremment à l'un comme à l'autre. Par rapport aux siècles précédents, ce qui est à noter, c'est que le *traité dogmatique* prend une importance beaucoup plus considérable, et que le *traité polémique* tend à ne plus viser principalement les mêmes adversaires. Le développement de la théologie, que suscite la controverse arienne, rend nécessaires les exposés doctrinaux, et ils se multiplient depuis Athanase. La *polémique* se tourne naturellement contre les hérésies les plus récentes et les plus périlleuses. Il y a bien encore des *Apologies* contre les païens ou contre les juifs ; mais elles n'ont qu'un intérêt secondaire, à moins qu'elles ne revêtent la forme d'une réfutation d'un pamphlet païen, comme le *Contre les Galiléens* de Julien ; ces dernières seraient pour nous très instructives ; malheureusement nous n'avons conservé aucune de celles qui datent du IVe siècle. L'effort des controversistes devait se porter contre Arius et ses successeurs, dont Eunome fut le plus remarquable.

Le passé déjà long qu'avait l'Église aurait disparu dans l'oubli sans le secours de l'histoire. La période des origines se recouvrait d'obscurité. On ne savait plus sur tout le premier siècle, sur la prédication de Jésus et sur les missions apostoliques, que ce qu'apprenaient ou laissaient entrevoir les *Évangiles*, les *Épîtres* de Paul, les

Actes et quelques autres écrits analogues ; sur le second siècle lui-même, tout au moins en sa première moitié, on n'avait trop souvent que des traditions incomplètes et incertaines. Un homme se rencontra, Eusèbe, qui, doué d'une curiosité universelle, muni d'une érudition immense, capable d'un labeur infatigable, nous a transmis à peu près tout ce que nous savons des origines chrétiennes, en dehors du *Nouveau Testament*, et a droit à la reconnaissance de tous les historiens, quoique son *Histoire ecclésiastique* ne soit qu'une compilation sans art et que sa critique ne fût pas toujours exigeante. Il s'est appliqué aussi vaillamment qu'à l'histoire proprement dite à la chronologie, qui, entre tous les éléments de la connaissance du passé, était, nous l'avons vu, celui qui avait paru le plus important aux chrétiens, dès l'époque des Apologistes. D'autres, parmi ses écrits, intéressent l'histoire la plus récente ; ce ne sont point les meilleurs ; car Eusèbe était courtisan, et nous sommes tenus d'examiner rigoureusement ses allégations, quand il parle de son temps ; il ne nous en apporte pas moins un témoignage précieux. Beaucoup d'autres parmi ses contemporains, soit du côté des orthodoxes, soit du côté des Ariens, ont également fait de l'histoire, en vue de l'avenir lointain, et encore plus de l'avenir immédiat ou même du présent. Les théologiens ont tous été obligés d'en faire, puisque l'argument de la tradition devenait de plus en plus dirimant et était appelé à compléter la parole des Livres Saints. Ils n'ont pas, en général, composé des récits suivis, mais ils ont constitué des dossiers, où ils ont fait entrer les documents les plus divers : formules des conciles, actes impériaux, textes littéraires. Le triage de ces dossiers et l'estimation des pièces qui les composent sont une des tâches les plus utiles et les plus délicates de la critique moderne.

L'histoire, telle que l'ont comprise les chrétiens du IVe siècle, intéresse plus la science que la littérature. Un genre littéraire, qui a joui d'une grande faveur en ce

temps, et qui a été cultivé avec un art minutieux, c'est le genre épistolaire. Je n'entends pas ici les longues lettres qui traitent de matières historiques ou dogmatiques, et qui ne sont guère qu'une sorte de *traité* ; on en trouve un grand nombre dans l'œuvre de tous les grands écrivains chrétiens. J'entends les billets, plus ou moins étendus, mais toujours de dimension moindre, qui sont l'élément constitutif d'une correspondance normale : lettres d'amitié ou lettres d'affaires. Les rhéteurs avaient donné des règles générales de l'art épistolaire, et analysé subtilement les diverses catégories possibles de lettres, en indiquant pour chacune le ton qui convient, comme aussi les modifications qu'il faut apporter aux règles générales selon le rang et le caractère de celui à qui la lettre est destinée, aussi bien que de celui qui l'envoie. Recherche de la concision, simplicité apparente du style, en réalité élégance raffinée, habileté à insérer dans le sujet propre de la lettre quelques anecdotes ou quelques mots d'esprit, adresse à formuler un compliment ou à présenter une supplique, telles étaient les principales qualités requises d'un bon épistolier. L'immense correspondance de Libanios donne des spécimens de toutes les variétés possibles, et, si nous regrettons de n'y pas trouver ces libres épanchements, cette verve familière, ce jaillissement spontané de la pensée et du sentiment que nous préférons, nous modernes, aux raffinements de la technique, nous devons reconnaître l'art sûr et précis avec lequel les billets les plus insignifiants y sont ciselés. Les correspondances des chrétiens, celles d'un Basile ou d'un Grégoire de Nazianze, laissent mieux apercevoir l'homme derrière l'auteur, et traitent habituellement de matières plus considérables. Cependant elles contiennent aussi un assez grand nombre de pièces où les évêques lettrés, soit qu'ils écrivent à des rhéteurs, soit qu'ils s'adressent à de hauts personnages auxquels on ne saurait parler sans leur faire la politesse d'apprêter son langage, s'appliquent à démontrer leur talent, et dans

presque toutes apparaît à un certain degré le souci de respecter les règles et de se conformer aux habitudes sociales.

La poésie elle-même ne s'est plus contentée de satisfaire à certains besoins liturgiques. Apollinaire de Laodicée et Grégoire de Nazianze ont voulu doter la littérature chrétienne de poèmes qui pussent faire bonne figure à côté des poèmes profanes. Le premier, si ce que l'on raconte du rapport de son entreprise avec la loi de Julien sur l'enseignement des lettres profanes est exact, n'a conçu son projet que sous la pression des circonstances, pour répondre à un besoin passager, et il n'est pas à présumer que la perte à peu près totale de son œuvre soit regrettable. Grégoire avait un rare talent, et une âme ouverte à ces épanchements que la poésie lyrique favorise. Il lui est arrivé d'obtenir quelques bonnes réussites, et de faire entendre parfois même un accent nouveau. Toutefois son œuvre, dans l'ensemble, sent l'artifice, et la poésie chrétienne grecque au IVe siècle est demeurée inférieure à la poésie latine, telle que la représentent Prudence ou Paulin de Nôle.

Points de contact et d'opposition entre le christianisme et le paganisme. — Le conflit entre le christianisme et le paganisme, qui se dénoue au IVe siècle au bénéfice de la religion nouvelle, durait depuis trois siècles déjà. Presque dès l'origine, l'Évangile, dès qu'il s'était répandu hors de la Palestine, c'est-à-dire aussitôt après la mort de Jésus, s'était développé dans un milieu, qui, quoique mêlé d'éléments très divers d'origine, avait une assez grande homogénéité et était pénétré, plus ou moins profondément dans ses diverses parties, par une même culture. Les mêmes événements politiques, les mêmes transformations des mœurs et du goût, de la philosophie et des lettres, avaient déterminé ce développement. Il était inévitable que les deux croyances, que les deux cultes, malgré leur opposition foncière, aboutissent parfois à un contact. Nous observons aujourd'hui, dans la mêlée

des partis, un phénomène analogue. Entre partis politiques qui, par leurs actes collectifs comme par les paroles de leurs représentants, s'opposent furieusement, entre sectes religieuses dont chacune revendique pour elle seule le privilège de détenir la vérité et de procurer le salut, nous constatons cependant certains accords plus ou moins conscients. Il y a un *esprit du temps*, fait d'une moyenne entre les tendances dominantes de toute provenance, qui souffle un peu partout et finit par incliner malgré elles, dans un même sens, presque toutes les volontés.

Il importe, pour comprendre en toute sa complexité la pensée chrétienne au IVe siècle, de bien apercevoir en quels points, dans leur marche parallèle, le christianisme et le paganisme étaient arrivés à se rapprocher ; on devient ainsi plus capable de mieux juger la gravité de leur opposition persistante, en dépit de ces affinités partielles. Envisageons successivement ce double aspect des choses en matière de théologie, de morale et d'exégèse.

Quand on se contente d'une lecture superficielle, on peut avoir l'illusion que païens et chrétiens sont fort proches de s'entendre sur la nature de la divinité, et que le monothéisme a fini par triompher dans le monde romain tout entier. Les païens parlent de *Dieu* (θεός, ou *Deus*) comme les chrétiens (1) ; ils parlent aussi, en employant un terme plus vague, *de la divinité* (τὸ θεῖον, *divinitas*). Les orateurs officiels surtout, dans leurs panégyriques, aiment à tenir ce langage. En réalité, ces expressions, qui sont vagues et sont choisies souvent à dessein, précisément à cause de leur imprécision, recouvrent des conceptions tout à fait différentes. Le polythéisme traditionnel pouvait trouver déjà dans Homère l'idée d'un souverain des Dieux, autour duquel les autres forment comme une cour plus ou moins obéissante. La philosophie néoplatonicienne, d'autre part, ramenait

(1) Pour Libanios, voir les relevés précis de Misson, chapitre II.

toutes choses à un principe unique. Mais le Zeus de la croyance populaire n'était pourtant rien de plus qu'un Dieu entre les autres, et Plotin, comme Julien, ont professé que la nature de la divinité était de se multiplier à l'infini, non de se concentrer (1). De plus, si le Zeus mythologique était trop humain, le premier principe néoplatonicien était, au contraire, transcendant au monde, et si les chrétiens ont peu à peu emprunté beaucoup à la théorie de la transcendance, ils ont toujours gardé à Dieu le Père le caractère d'un Dieu personnel, d'un Dieu vivant. Ce Dieu est pour eux le créateur du monde, et le créateur aussi du premier couple dont l'humanité est issue. Pour les néoplatoniciens, le monde est éternel, et Julien n'est pas porté à admettre que tous les hommes soient issus d'une même souche (2).

La théorie du Verbe est d'origine philosophique ; et la mythologie populaire fourmille de fils de Dieux. Mais ces fils de Dieux sont en nombre infini, et ne sont que des héros. Le Verbe incarné et rédempteur est un scandale pour les Hellènes, et l'intervention directe de la divinité, dans l'histoire, pour assurer le salut du monde, leur apparaît comme un coup d'État qui peut satisfaire l'imagination et la sensibilité, mais non pas la raison (3).

Le culte, dans les deux religions, diffère autant que la théologie. Il y a certains points de contact dans l'importance donnée à la prière et la piété de Julien (4) prend parfois un ton qui paraît se rapprocher, en quelque mesure, de celui de la piété chrétienne. Le même Julien a tenté d'organiser un véritable clergé. Mais sous ces divers rapports, le paganisme imite volontairement

(1) Cf. Plotin, *Ennéade*, II, ix, 9 ; les discours IV et VI de Julien supposent la même opinion ; voir notamment l'*Or.*, IV, 142 B.

(2) *Or.*, VII, 292, 3.

(3) Voir surtout le traité IX de la seconde *Ennéade*.

(4) Cf. par exemple la fin de l'*Or.*, II, ou la *Lettre aux Athéniens*, p. 276.

le christianisme, dont le succès l'oblige à certaines concessions. Au contraire, par la vénération des images, par le maintien des sacrifices sanglants, par l'idée persistante, quoique la plupart des oracles se soient tus, que la divination établit une communication avec les Dieux et qu'elle est le plus grand bienfait que les hommes leur doivent, le paganisme s'oppose très fortement au christianisme et la théurgie de Jamblique ou de Maxime, si elle a pour but, elle aussi, de mettre le fidèle en relation avec la divinité, repose sur des principes assez différents de ceux qui sont à la base des sacrements chrétiens, baptême ou eucharistie.

Il peut sembler, au premier abord, quand on envisage la morale après la théologie, que la morale païenne, elle aussi, est devenue, au IVe siècle, très analogue à la morale chrétienne ; non pas, bien entendu, celle du vulgaire, qui continue à trouver dans le naturalisme hellénique la justification d'un épicurisme grossier ; mais celle des païens philosophes, et particulièrement des néoplatoniciens. Le néoplatonisme, en effet, professe un dédain profond pour le monde sensible et conçoit l'éthique comme le mouvement de conversion qui nous en détache pour nous élever vers le monde des intelligibles. Plotin est une sorte d'ascète et semblait rougir, dit Porphyre (1), d'être dans un corps ; Julien parle parfois du conflit qui est en nous, de notre double nature, en termes qui font penser à saint Paul (2). Mais si l'âme, selon eux, doit chercher à se purifier en se séparant de la matière, ils rejettent avec dégoût la pensée que ce monde-ci soit mauvais, corrompu et l'œuvre du péché. Tout le traité fameux de Plotin *Contre les Gnostiques* (*Ennéade*, II, IX) et aussi tout son traité sur l'*origine du mal* (*Ennéade*, I, VIII), sont pleins d'indignation contre ceux qui prennent « un ton tragique en parlant des prétendus dangers de l'âme

(1) Voir sa *Vie de Plotin*, ch. I.
(2) *Or.*, IV, 142 D.

dans les sphères du monde » (1), qui « n'ont ni compris les choses sensibles ni vu les choses intelligibles » (2), et ces critiques peuvent atteindre souvent les chrétiens de la grande Église, quoiqu'elles visent plus directement des sectaires. Aussi l'ascète néoplatonicien n'a-t-il que du mépris ou de l'horreur pour le moine.

Dans l'exégèse même, grâce à laquelle les païens philosophes justifient leurs doctrines théologiques ou morales, on peut noter une certaine concordance avec la méthode allégorique des Alexandrins, qui est d'ailleurs, en dernière analyse, d'origine philosophique. Il s'agit, d'un côté comme de l'autre, de retrouver de hautes idées, de profonds symboles sous un récit historique ou fabuleux. Mais, si la méthode est analogue, les résultats obtenus doivent être tout différents, non seulement parce que les textes soumis à cette exégèse le sont radicalement, mais parce que, dans ces sortes de spéculations, le résultat est connu d'avance ; il ne s'agit pas, en réalité, de découvrir une doctrine, mais de contrôler la vérité d'une doctrine déjà acceptée et de lui fournir des raisons.

Ainsi, sur tous les points essentiels, malgré certaines similitudes qui s'expliquent soit par l'esprit du temps, soit par la lutte même que soutenaient depuis trois siècles les deux religions, le conflit reste absolu entre l'une et l'autre. Il devait arriver que celle qui triompherait aurait emprunté beaucoup à sa rivale, et que celle qui périrait se serait aussi rapprochée de sa triomphatrice. Mais il fallait que l'une ou l'autre triomphât, et il n'y avait pas de compromission possible. Ce conflit, arrivé à son heure décisive, fait l'intérêt puissant que présente l'histoire du IVe siècle, et explique la vigueur, la variété, la beauté d'une littérature dans laquelle il se reflète.

(1) II, IX, 12.
(2) *Id.*, 18.

LIVRE PREMIER

LA CRISE ARIENNE ET LES ORIGINES DU MONACHISME

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE D'ALEXANDRIE ET L'ÉGLISE D'ANTIOCHE AU COMMENCEMENT DU IVe SIÈCLE : PIERRE D'ALEXANDRIE ; LUCIEN ; DOROTHÉE.

Bibliographie. — Sur Pierre d'Alexandrie : Eusèbe, *H. E.*, VII, 32-33 ; IX, 6, 2 ; *P. G.*, XVIII. — C. Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Maertyrersbischofs P. von Alexandrien, T. U.*, XX, 46, 1901 ; Crum, *Texts attributed to Peter of Alexandria*, dans le *Journal of theological studies*, 1903.

L'Église d'Alexandrie au commencement du IVe siècle. L'évêque Pierre. — Pierre, qui occupa le siège d'Alexandrie dans les premières années du IVe siècle, mourut martyr, sans doute vers la fin de 311 (1). Il avait succédé à Théonas, et, selon Philippe de Sidé (2), il aurait pris la direction de l'école après un certain Sérapion, inconnu par ailleurs, qui, lui-même, aurait remplacé Théognoste.

(1) Les actes de son martyre sont de basse époque ; sur son enfance, voir un récit en copte dans C. Wessely, *Studien zur Palæographie und Papyruskunde*, 18, Leipzig, 1917.

(2) Dans Dodwell, *Dissert. in Irenæum*, p. 488

Tandis que Théognoste et Piérios avaient continué la tradition d'Origène, il en fut l'adversaire déclaré (1). « Il brilla », dit Eusèbe, « pendant douze années entières ; il dirigea l'Église pendant un peu moins de trois, avant la persécution ; pendant le reste de sa vie, il pratiqua pour lui-même, parmi les fidèles, une ascèse sévère et veilla sur les intérêts communs de l'Église, sans se cacher. C'est ainsi que, la neuvième année de la persécution, il fut décapité et paré de la couronne du martyre (2). » Il ne nous reste que quelques fragments de ses écrits, notamment quatorze canons, extraits de son traité *Sur le repentir* (περὶ μετανοίας), composé en 306 (3) ; ce sont des règles sages et modérées, relatives aux *lapsi* ; elles visent les différents cas de défaillance qui se sont présentés, en tenant compte, s'il y a lieu, des circonstances atténuantes. Les considérants qui précèdent chaque sentence sont curieux par ce qu'ils nous apprennent sur l'attitude de certains laïques ou de certains clercs au cours de ces dures épreuves. Un court billet adressé aux Alexandrins, et conservé seulement en latin, se rapporte aux débuts du schisme de Mélèce, l'évêque de Lycopolis. Un morceau plus long, tiré d'un écrit *Sur la Pâque*, défend contre un adversaire qui n'est pas nommé, la tradition juive qui place la fête au 14 de *Nisan*. Quelques fragments qui concernent la Trinité indiquent que Pierre aurait été, pour l'arianisme, un adversaire aussi intraitable que le fut son successeur Alexandre ; il paraît surtout préoccupé, comme celui-ci, de ramener toujours la doctrine chrétienne au fait essentiel de l'Incarnation et d'établir que le Sauveur était, *par nature* (φύσει),

(1) Cf. Radford, *Three teachers of Alexandria : Theognostus, Pierius and Peter ; a study in the early history of Origenism and Antiorigenism*, Cambridge, 1908.

(2) *H. E.*, VIII, 37, 31 ; IX, 6, 2 ; VIII, 13, 7.

(3) Pendant la quatrième année de la persécution, dit-il lui-même dans le premier canon ; les textes sont chez Lagarde, *Reliquiæ iuris ecclesiastici antiquissimi græce.*

aussi pleinement divin qu'humain. Ce qu'il disait de la création du premier homme, qui a été fait tout d'une pièce et qui s'est trouvé debout, animé du souffle de vie, dès que son corps a été formé, est manifestement une protestation contre les vues d'Origène sur la préexistence des âmes, leur chute et la formation de la matière. En somme, Pierre paraît avoir été un esprit net et une volonté ferme ; il écrivait avec clarté, sans recherche d'ornements ni affectation de purisme (1).

Donner une liste exacte de ses écrits est malaisé, vu les formules imprécises qui ont servi souvent à les citer. Les textes syriaques qu'on trouve chez Pitra indiquent un traité *Sur la Résurrection* ; les citations de Léonce, un ouvrage, qui avait au moins deux livres, *Contre la théorie de la préexistence de l'âme et de sa chute*, et un autre sur l'*Incarnation* ; celles du concile d'Éphèse de 431, un traité *Sur la Divinité* (peut-être identique au précédent ?) ; Jean Damascène a connu une *Didascalie* (2). L'écrit *Sur la Pâque*, d'où provenait le morceau résumé plus haut était, selon toute probabilité, une *Lettre pascale*.

Après le martyre de Pierre, le siège d'Alexandrie demeura vacant pendant un an ; Achillas, successeur de Pierre, ne resta en charge que quelques mois. Alexandre, au contraire, qui remplaça Achillas (3), gouverna l'Église pendant quinze ans (313 — 17 avril 328). Il fut le digne prédécesseur d'Athanase. C'est sous son épiscopat que commença la redoutable hérésie contre laquelle celui-ci devait livrer de si rudes combats.

L'Église d'Antioche au commencement du IVe siècle. — Nous avons vu que, dans le dernier tiers du IIIe siècle, un évêque d'Antioche, dont les manières de grand sei-

(1) Il y a des formes vulgaires, par exemple, dans le morceau sur la Pâque : ἔσχοσαν.

(2) HEER, *Ein neues Fragment der Didaskalia des Mærtyrersbischofs P. von Alex.*, dans l'*Oriens christianus*, 1902.

(3) GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. concil. Nic.*, 2, 1.

gneur avaient scandalisé la chrétienté, avait aussi avancé une doctrine suspecte. Paul de Samosate, dont il ne nous est pas très aisé aujourd'hui de pénétrer exactement la pensée, a toujours, du moins, été cité par les conciles postérieurs, et dans les ouvrages des hérésóologues, comme un des théologiens qui ont émis, avant Arius, les vues les plus périlleuses sur la divinité du Christ (1). Un prêtre d'Antioche, Lucien, apparaît un peu plus tard en relation beaucoup plus directe avec les origines de l'arianisme.

Lucien. — Lucien (2) était, selon Suidas, originaire de Samosate, comme son homonyme, l'écrivain profane, et comme Paul. Né d'une bonne famille, il avait étudié l'Écriture à Édesse, à l'école d'un prêtre du nom de Macaire. Il avait d'abord mené une vie ascétique ; puis, après avoir reçu la prêtrise, il avait fondé à Antioche une école, cette école exégétique qui devait s'opposer si nettement à celle d'Alexandrie, en préférant le sens littéral à l'interprétation allégorique, ou tout au moins en n'immolant pas l'un à l'autre, et dont l'influence, en ce qu'elle a eu de bienfaisant, nous apparaît surtout dans les admirables homélies de Chrysostome. Il apprit l'hébreu, et il devint un des maîtres de la philologie sacrée. Il se proposait, dit encore Suidas, d'établir le meilleur texte possible de l'Écriture, en l'expurgeant de toute inexactitude, afin que les apologistes chrétiens ne prêtassent pas trop facilement le flanc à la polémique de leurs adversaires païens. Le texte du *Nouveau Testament* qu'il avait constitué est devenu celui qui a prédominé à Constantinople, et a passé, après la découverte de l'imprimerie, dans nos plus anciennes éditions ; il est

(1) Cf. t. II, liv. VI, ch. II.

(2) Il n'y a pas de bonne monographie d'ensemble sur Lucien ; il faut se reporter aux histoires générales ou aux encyclopédies. Pour les fragments qui subsistent de ses *Lettres* et de ses autres écrits. cf. ROUTH, *Reliquiæ sacræ*^{2} IV, et HARNACK, *G. A. L.*, I^{2}, 526 ; II^{2}, 138.

représenté, par le plus grand nombre des manuscrits en minuscule (1).

Le renom de Lucien, comme philologue et exégète, est donc mérité. Nous connaissons moins bien sa théologie ; nous ne la saisissons qu'à travers celle de ceux qui se sont donnés eux-mêmes comme ses disciples ; et ceux-là sont des Ariens. Mais la tradition resta très partagée à son endroit, et Suidas défend encore son orthodoxie en disant même qu'il a surpassé tous ses contemporains par la pureté de ses dogmes.

Voici l'autre son de cloche : le premier adversaire d'Arius, l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, dès le début du conflit, après avoir rattaché la doctrine nouvelle qu'il dénonçait à celles d'Ébion, d'Artémon et de Paul, la rattachait aussi à l'enseignement de Lucien et ajoutait que ce dernier « avait été exclu de l'Église, sous trois évêques, pendant de longues années » (2). Il ressort toutefois de ce texte même que, si Lucien avait été excommunié pendant un certain temps, il était ensuite rentré dans l'Église. Il est mort martyr, en 312, à Nicomédie, pendant que Maximin y résidait, et une légende se forma autour de son souvenir (3). On racontait que son cadavre, qui avait été jeté à la mer, avec une grosse pierre au cou, était remonté miraculeusement à la surface et qu'un dauphin l'avait rapporté à la côte, dans le voisinage de Nicomédie. La mère de l'empereur Constantin, sainte Hélène, qui avait pour le martyr Lucien une extrême dévotion, fonda sur l'emplacement une ville à laquelle elle donna son propre nom : Hélénopolis.

(1) Cf. t. I, p. 485.

(2) *Lettre d'Alexandre*, dans Théodoret, *H. E.*, I, 4, 36.

(3) Voir les textes relatifs au martyre de Lucien dans l'édition de Philostorge de M. Bidez, t. XXI des *Griechische christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1913. Les *Actes* ne se sont conservés que dans le remaniement de Syméon Métaphraste ; voir, à leur sujet, l'étude de P. Battifol, *La passion de saint Lucien d'Antioche*, dans le *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891 (*Sciences religieuses*, p. 181).

Il ne nous reste de Lucien que quelques fragments. Sozomène (*H. E.*, III, 5 ; VI, 12) lui attribue le symbole adopté par le concile d'Antioche de 341. Ce symbole comporte quatre formules : la seconde, dans la *Bibliothèque des Symboles* de Hahn, est celle que vise Sozomène ; elle n'est pas nettement arienne, mais elle ne contient ni l'*homoousios* ni rien d'exactement équivalent. Il est très difficile de dire aujourd'hui quelle peut être la part qui revient à Lucien dans les termes employés (1).

Eusèbe, en racontant le martyre de Lucien, nous dit seulement que, devant le juge, il avait *présenté sa défense* (2). Rufin, dans sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique*, insère le texte d'une longue harangue qu'il aurait prononcée en réponse à une question de Maximin ; l'idée générale qui l'inspire est familière aux apologistes : on ne peut tenir la connaissance de Dieu que de Dieu lui-même. Les morceaux les plus intéressants sont relatifs à l'incarnation et à la nature du Verbe ; aux faux *Actes de Pilate* ; au témoignage que rendent en faveur des *Évangiles* les lieux mêmes (le Golgotha). Malheureusement, on ne peut avoir qu'une confiance médiocre dans l'authenticité d'un discours qu'Eusèbe n'a pas connu ; même en admettant qu'une tradition orale se fût conservée sur l'*Apologie* de Lucien, il est évident que le texte donné par Rufin a été reconstitué par lui ou par l'auteur dont il dépend.

Il est naturel que l'embarras ait été grand pour juger un homme dont tout le monde admirait la science, et qui était mort héroïquement pour le Christ, mais dont la doctrine était au moins suspecte. Les Ariens ont fait de Lucien un saint ; on ne saurait être surpris qu'Eusèbe

(1) Voir la formule chez HAHN, 3e éd., § 153, où elle est donnée d'après SOCRATE. Pour avoir une idée des hésitations de la critique, cf. G. BARDY, dans *Recherches de Science religieuse*, 1912 ; et LOOFS dans les *Sitzungsberichte* de l'*Académie de Berlin*, 1915.

(2) EUSÈBE, IX, 6, 3.

l'ait loué (1) ; dans l'Église catholique d'Antioche, son souvenir demeura honoré, comme le prouve le panégyrique que Chrysostome lui a consacré en 387, le jour de son anniversaire, le 7 janvier (2).

Dorothée. — Vers le même temps que Lucien, vivait à Antioche un autre exégète qu'Eusèbe a entendu ; c'était le prêtre Dorothée. Tout ce que nous savons de lui tient dans quelques lignes de l'*Histoire ecclésiastique* (3) : c'était, nous dit l'historien, un homme versé dans les choses divines, et qui avait bien appris l'hébreu ; il avait reçu aussi une excellente culture profane. On lui a attribué plus tard, en le désignant faussement comme évêque de Tyr, des *Vies* des prophètes, des apôtres, des soixante-dix disciples (4) ; mais il ne semble pas qu'il eût écrit, ou au moins qu'aucun ouvrage de lui ait survécu.

(1) EUSÈBE, *ib.*, et VIII, 13, 2.
(2) *P. G.*, t. L.
(3) VII, 32, 2 et 3 ; j'omets un détail biographique assez curieux par lequel Eusèbe termine.
(4) Cf. TH. SCHERMANN, *T. U.*, XXXI, 3 ; Leipzig, 1917.

CHAPITRE II

LES ORIGINES DE L'ARIANISME : ARIUS, ALEXANDRE D'ALEXANDRIE

Bibliographie : — Sur les origines de l'Arianisme : DUCHESNE, *Histoire de l'Église*, t. II, ch. IV. — JUNDT, article *Arianisme*, dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de LICHTENBERGER. — GWATKIN, *Studies in Arianism*, Cambridge, 1892. — SNELLMANN, *Der Anfang des arianischen Streites*, Helsingfors, 1904. — ROGALA, *Die Anfaenge des arianischen Streites* (*Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, 7), Paderborn, 1907. — E. SCHWARTZ dans les *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingen, 1905. — D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926.

Sur ARIUS, voir *infra* les indications données à propos de chacun des écrits conservés.

Sur ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, textes dans *P. G.*, XVIII.

L'Arianisme : Arius. — Arius était libyen d'origine. Il devint prêtre à Alexandrie et fut chargé de l'administration d'une des paroisses de la ville, celle de Baucalis ; car. tandis que, dans les autres grandes métropoles, l'évêque administrait encore directement toute la communauté, dans la capitale égyptienne, il y avait des églises locales, qui jouissaient d'une certaine indépendance (1). Arius, commença par se compromettre quelque peu dans le schisme de Mélèce (2) ; toutefois, il avait évité

(1) L'affaire de Colluthus, au début de l'épiscopat d'Alexandre, est caractéristique. Ce Colluthus s'arrogea le pouvoir d'ordination et fit des prêtres et des diacres sans l'intervention de son chef.

(2) Évêque de Lycopolis, qu'il ne faut pas confondre avec le Mélèce d'Antioche. Le schisme avait eu pour origine la question des *lapsi* ; Mélèce était un rigoriste, et l'évêque Pierre tenait plus de compte de l'opportunité.

d'aller jusqu'au bout, et quand Alexandre prit en mains le pouvoir, il apparaissait comme un des membres les plus respectables du clergé alexandrin. C'était un ascète, d'aspect austère, de grande taille, de parole insinuante, qui avait beaucoup d'influence sur les fidèles, notamment sur les femmes (1). Il allait apparaître tout à coup comme le chef de la secte la plus redoutable que l'Église eût encore produite.

Les Apologistes et les Alexandrins avaient, en prenant pour point de départ l'*Évangile de saint Jean*, développé une théorie du Verbe, qui répondait aux besoins intellectuels de leurs contemporains, et qui, mieux qu'aucune autre, pouvait servir à rapprocher le point de vue des païens et celui des chrétiens. On la combinait avec la tradition ecclésiastique sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et peu à peu le dogme de la Trinité s'ébauchait. Tout ce travail fort délicat ne s'opérait pas sans péril. Jésus était Fils de Dieu, et il était Verbe ; c'était chose entendue. Mais quel était le rapport du Fils au Père, si l'on voulait maintenir le monothéisme ? et comment fallait-il concevoir ce Verbe, révélateur à la fois et créateur, dans l'économie de l'être divin ? Justin, Tatien, ont risqué des formules qui restent encore vagues, ou, quand elles se précisent, deviennent périlleuses. Athénagore a déjà serré d'un peu plus près le problème. Origène, avec son génie spéculatif, a fait un effort remarquable pour le résoudre. Mais son système était complexe et subtil. L'intervention d'Arius révéla clairement à tous que l'Église était encore fort loin d'avoir formulé sa doctrine avec une précision suffisante, et, dès qu'on voulut parvenir à des définitions rigoureuses, on s'aperçut qu'il n'était pas fort aisé de concilier les exigences de la tradition et du sentiment chrétien avec celles de la raison et de la logique.

(1) Les premières origines du conflit sont fort obscures ; cf. principalement ÉPIPHANE, *Hérésies*, 69, et SOZOMÈNE, *H. E.*, I, 15.

Nous sommes médiocrement instruits sur les premières manifestations de l'hérésie, et c'est seulement avec vraisemblance, en considérant à la fois la date de l'avènement d'Alexandre et celle du concile de Nicée, qu'on est conduit à les placer vers 318. Ce que dit Eusèbe (*H. E.*, II, 61) paraît les retarder jusqu'en 323 (1). Mais si nous connaissons imparfaitement les événements, la pensée d'Arius n'est pas obscure. Arius a pris parti, entre les solutions possibles, avec une netteté tranchante, et nous n'avons pas besoin d'aller chercher celle qu'il adopte chez des adversaires, qu'on pourrait toujours soupçonner d'en altérer, fût-ce involontairement, la nuance exacte. Il nous reste des textes qui proviennent de lui-même ; ils ne sont pas très étendus ; mais ils sont parfaitement clairs.

La lettre à Eusèbe. — Le premier est une lettre adressée à Eusèbe de Nicomédie, qui fut un de ses premiers adhérents et devint son grand soutien. Cette lettre nous a été conservée par Épiphane (*Hær.*, 69, 6) et par Théodoret (*H. E.*, I, 4), dans le texte grec ; il en subsiste aussi deux traductions latines anciennes (2). Arius se plaint des persécutions que lui et ses partisans souffrent du fait de l'évêque Alexandre, qui les a chassés de leurs églises comme des athées, parce qu'ils ne veulent pas répéter avec lui que le Sauveur est *toujours Dieu, toujours Fils, né sans avoir été engendré.* Cependant la tradition ecclésiastique, que défendent avec lui Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, Aétius de Lydda, en un mot tous les évêques du Levant, proclame que Dieu, étant sans principe, est antérieur au Fils. Il n'y a que Philogone d'Antioche, Hellanicus de Tripoli, et Ma-

(1) Schwartz et M. Bardy (p. 10) acceptent cette date ; sur le texte d'Eusèbe, cf. Rogala, p. 37 et suiv.

(2) La première est dans une lettre de l'Arien Candidus à Marius Victorinus, conservée par celui-ci dans son *Adversus Arium* (*P. L.* VIII) ; la seconde a été éditée par de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1909.

caire de Jérusalem, qui fassent cause commune avec Alexandre. Quant à lui, Arius, qu'enseigne-t-il ? « Que le Fils n'est pas inengendré, ni partie de l'inengendré, en aucune manière, ni produit d'un substrat quelconque ; mais il a commencé d'exister par un acte de volonté, par un dessein, avant les temps et les siècles, pleinement Dieu, monogène, inaltéré, et avant d'être engendré ou créé ou décrété ou fondé, il n'était pas ; car il n'était pas inengendré (1). Nous sommes poursuivis pour avoir dit le Fils a un commencement, tandis que Dieu est sans commencement ; pour avoir dit qu'il a été fait de ce qui n'était pas ; or, nous l'avons dit, en ce sens qu'il n'est pas partie de Dieu, ni produit d'un substrat. »

Cette lettre suffit à nous éclairer. Elle pose nettement le principe ; il ne peut y avoir qu'un seul inengendré, un seul être sans principe. Le Fils est créé, subordonné au Père. Autant ces définitions sont claires pour la raison, autant il est évident qu'elles étaient contraires à la tendance qui depuis deux siècles déjà dominait dans l'Église. En même temps cependant qu'Arius rejette sans l'ombre d'un scrupule l'égalité du Père et du Fils, il nous laisse voir, dans cette *Lettre à Eusèbe*, comment sa thèse prétendait satisfaire le sentiment chrétien. Ce Verbe créé, qui est à distinguer de la raison divine proprement dite, du verbe inhérent à l'essence du Père, du *véritable* Verbe, est supérieur à toutes les créatures comme il leur est antérieur ; et Arius va jusqu'à le qualifier de πλήρης Θεός, Dieu en sa plénitude. Il y avait là le germe de bien des subtilités, de bien des ruses ; il y avait là le moyen de masquer aux yeux des souverains, comme à ceux de la foule ignorante, la négation radicale de la divinité du Christ qui est au fond de l'arianisme.

La lettre à Eusèbe se termine par un mot qu'il faut retenir. Arius, en saluant l'évêque de Nicomédie et en

(1) Tout cela, au point de vue scripturaire, sort du fameux texte des *Proverbes*, VIII, 22, le texte, par excellence, de l'arianisme.

l'invitant à se souvenir de ses épreuves, l'appelle son *confrère en Lucien* (Συλλουκιανιστά), ce qui établit, sans conteste, un lien entre sa doctrine et celle du célèbre Lucien d'Antioche, sans que nous sachions, vu l'état de nos documents, en quoi consistait exactement la dette d'Arius envers Lucien et si Lucien était allé jusqu'à des expressions aussi caractéristiques que celles qu'Arius emploie.

Autres écrits d'Arius. La lettre à Alexandre. — Écrite à un homme qui partageait ses idées, et à qui il pouvait parler à cœur ouvert, la *Lettre à Eusèbe* doit nous servir à déterminer la doctrine d'Arius, plutôt que les trois autres textes dont nous disposons encore. C'est d'abord une profession de foi qu'Arius, chassé d'Alexandrie, soumit à un synode, réuni à Nicomédie par son allié, et auquel il a donné la forme d'une *Lettre à Alexandre.* Le texte nous a été conservé par Athanase (*De Synodis*, 16) et par Épiphane (*Hær.* 69, 7). Hilaire l'a traduit en latin (*De Trinitate*, 4, 12 ; 6, 5-6). Il le fait précéder de la formule : « Voilà ce qu'ils (les Ariens) ont écrit au bienheureux Alexandre. » C'est donc une lettre collective, mais à laquelle Arius a dû mettre principalement la main. Elle évite, comme on peut s'y attendre, d'employer des termes aussi provocants que quelques-uns de ceux que nous trouverons dans la *Thalie.* Mais l'essentiel de la doctrine n'y est aucunement dissimulé, comme on en pourra juger par les lignes que voici : « Dieu qui est la cause de toutes choses, est, lui seul et unique, sans commencement. Le Fils, né hors du temps par le fait du Père, créé et fondé avant les siècles, n'était pas avant d'être engendré, mais, né hors du temps avant toutes choses, il doit seul directement son existence au Père. Il n'est pas éternel, ni coéternel, ni coïnengendré au Père ; il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme certains le disent des attributs, introduisant ainsi deux principes inengendrés ; mais Dieu est avant toutes choses, comme la monade et le principe de toutes choses. »

La Thalie. — *La Thalie* d'Arius est très célèbre, mais nous la connaissons fort mal. Qu'était-ce que cet ouvrage fameux ? (1) Athanase nous dit (*De Synodis*, 15) : « Arius, chassé (d'Alexandrie) et excité par Eusèbe et son entourage, mit sur le papier l'exposé de son hérésie, et prenant pour son modèle, comme il convenait pour un *Festin* (en grec : *Thalie*), plutôt que tout autre écrivain raisonnable, le caractère et la mollesse du lyrisme de l'Égyptien Sotadès, il a écrit ceci, entre beaucoup d'autres choses. » — Suit une assez longue citation. Ainsi Arius composa sa *Thalie* après avoir quitté l'Égypte, à Nicomédie, et il s'est inspiré, pour la forme qu'il a donnée à son ouvrage, de la manière de Sotadès, poète lyrique, satirique aussi et souvent obscène (2). Sotadès était né en Crète, à Maronée, mais il a vécu à la cour des Ptolémées, et Philadelphe l'a fait jeter à la mer, cousu dans un sac. Athanase, qui n'y regardait pas de si près en matière d'histoire littéraire, a pu le qualifier d'Égyptien sans qu'il y ait lieu de s'en étonner et de penser à Sotadès l'Athénien, poète de la comédie moyenne, ou à quelque autre. Ce qu'il dit des vers de Sotadès répond exactement à ce que nous savons de ceux du Crétois. Celui-ci, en effet, a employé le tétramètre ionique brachycatalectique, qui a pris le nom de *sotadée*, et qui, aussi bien par l'extrême variété et la souplesse de ses pieds (3) que par la nature des thèmes qu'il a souvent

(1) Voir l'étude de M. G. Bardy, *Revue de Philologie*, 1927, où les fragments sont réunis avec soin.

(2) Cf. Croiset, *Hist. de la littérature grecque*, t. V, p. 170 et Süsemihl, *Geschichte der Alexandrinischen Literatur*, I, 245. — Outre le *Banquet* de Platon et celui de Xénophon, il y a eu, à l'époque alexandrine, tout un genre — fort différent de ces deux modèles — d'écrits parodiques sous le titre de *Repas* (Δεῖπνα).

(3) Cf. Masqueray, *Traité de métrique grecque*, § 224 et 225. Le type du sotadée est celui-ci : Ἥρην ποτὲ φασὶν Δία τὸν τερπικέραυνον (= — — ∪∪ — — ∪∪ — — ∪∪ — —) ; mais, par les substitutions et l'anaclase, le vers prend des formes multiples. Il existe aussi des tétramètres ioniques acatalectes. Tout cela complique fort la question.

servi à traiter, justifie l'épithète d'ἔκλυτος (mou, énervé), par laquelle Athanase le qualifie. D'autre part, les fragments de Sotadès (1) montrent, qu'à côté des obscénités et des lazzis, ses poèmes contenaient aussi des parties gnomiques, et, si les Romains ont fini par employer le sotadée pour la poésie didactique, nous savons aujourd'hui que les Grecs de la basse époque impériale leur ont donné l'exemple (2). Arius pouvait en faire usage sans avoir lu les poèmes licencieux du Crétois, et sans prétendre aucunement se rattacher à lui. Le titre de son livre ne pouvait scandaliser des Asiatiques qui savaient que Méthode avait écrit déjà un Banquet (*Symposion*), où l'une des Vierges chargées de célébrer la chasteté s'appelle *Thallousa*.

Il ne faut donc pas abuser contre Arius de cette évocation de Sotadès qu'Athanase se plaît à faire, chaque fois qu'il parle de la *Thalie* ; c'est de bonne guerre, si l'on veut, mais ce procédé de polémique ne nous oblige nullement à croire que le poème d'Arius contînt aucune indécence (3). C'était bien assez de l'hérésie.

La forme donnée par Arius à son ouvrage marque l'intention de s'adresser au grand public et de vulgariser sa doctrine par un exposé attrayant. On n'est donc pas fort étonné qu'allant encore un peu plus loin dans la même voie, il ait composé des chansons, que répétaient, nous dit-on, les matelots, les meuniers ou les voyageurs d'Alexandrie, et qu'il ne faut pas confondre avec la *Thalie*, comme on l'a fait parfois. Athanase déjà (*De decretis Nicænæ Synodi*, 16), cite ce qu'a dit Arius « dans ses chansons et dans sa *Thalie* », ce qui n'a pas l'air d'une *hendyadyin*, mais paraît dis-

(1) Fragments dans G. Hermann, *Elementa doctrinæ metricæ*, p. 445.

(2) Voir G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, p. 266. Cela suffit à écarter les doutes de M. Bardy, p. 214.

(3) Il pouvait y avoir, bien entendu, une certaine liberté, une certaine fantaisie inhérente au genre.

tinguer entre les deux. L'historien arien Philostorge disait plus explicitement qu'Arius, étant sorti de l'Église, « avait écrit des chants pour les voyages sur mer, pour le travail de la meule, pour les voyages sur terre, et en composa d'autres du même genre, auxquels il adapta les airs qu'il croyait convenir à chacun », voulant gagner subrepticement des partisans à sa propre impiété, ajoute Photios, à qui nous devons le fragment (1). Ce second texte, où il n'est pas question de la *Thalie*, appuie sans doute aussi la distinction.

Les citations d'Athanase sont libres ; il lui arrive de rapporter à plusieurs reprises le même fragment avec des variantes sensibles. Si, de plus, on tient compte de l'extrême variété de formes que pouvait revêtir le sotadée, et si l'on ajoute encore que nous ignorons dans quelle mesure Arius, en devenant poète, s'est trouvé capable de se conformer à la métrique traditionnelle et à la bonne prosodie, on n'aura pas de peine à comprendre que la restitution des vers d'Arius soit une tâche des plus délicates ; mais il n'est pas légitime de rejeter le témoignage d'Athanase, de Socrate et de Sozomène (2), pour contester qu'Arius ait écrit en sotadées et chercher plutôt dans ses vers des hexamètres déformés (3). On peut se demander à meilleur droit si la *Thalie* n'appartenait pas au genre de la *Satire Ménippée*, et si elle ne contenait pas un mélange de vers et de prose. Ainsi s'expliquerait que certains fragments, malgré la difficulté qu'on éprouve à les restituer en sotadées à peu près normaux, paraissent en tout cas, de l'aveu de tous, revêtir une forme mé-

(1) PHILOSTORGE, II, 2, éd. BIDEZ.

(2) SOCRATE, I, 9 ; SOZOMÈNE, I, 21 ; ces derniers, d'ailleurs, ne parlent peut-être que d'après Athanase ; mais il reste toujours Athanase. — On peut voir un essai de restitution du début de la *Thalie*, en sotadées, chez FIALON.

(3) Opinion à laquelle s'est ralliée M. Bardy. Sur la métrique de la *Thalie*, voir P. MAAS, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909 ; et LOOFS, article *Arianismus*, dans l'*Encyclopédie* de HERZOG. — WILAMOWITZ, *Gœttinger gelehrte Anzeigen*, 1902.

trique, tandis que d'autres refusent de se prêter à une restitution, même approximative ; ces derniers seraient simplement de la prose.

Nous citerons comme exemple des premiers le début même du livre, qu'Athanase rapporte dans son *Contra Arianos*, *Or.*, I, 5, et où les inversions suffisent à indiquer la forme poétique : « Selon la foi des élus de Dieu, de ceux qui ont l'intelligence de Dieu, des enfants saints, orthodoxes, qui ont reçu l'esprit saint de Dieu, voici ce que j'ai appris de ceux qui ont en partage la science, des habiles, instruits par Dieu et savants en toutes choses. C'est leur trace que j'ai suivie, m'associant à leur foi, moi, l'illustre victime qui ai tant souffert pour la gloire de Dieu ; moi qui tiens de Dieu ma science et ma doctrine. » On a remarqué (1) que les lettres initiales de ces sept vers forment un sens : *κατὰ τοῦ*, ce qui paraît être le début d'un acrostiche.

La plus longue citation qu'ait faite Athanase se trouve au chapitre XV de son traité *De Synodis* ; elle suit la définition de la *Thalie* que nous avons rapportée. Ce qu'elle contient était bien fait pour indigner Athanase et lui suggérer ou suggérer aux copistes de son œuvre le titre de *Blasphèmes d'Arius*, qu'elle porte dans nos manuscrits. Le Père y est opposé au Fils en termes qui excluent qu'on puisse définir le premier sans poser par la définition même l'infériorité du second : « Nous l'appelons inengendré à cause de celui dont la nature est d'être engendré ; nous le célébrons comme sans commencement à cause de celui qui a un commencement...; il n'a proprement rien de Dieu dans la propriété de son essence ; car il n'est pas égal, ni consubstantiel à Dieu. »

Athanase a cité ailleurs beaucoup d'autres fragments plus brefs, cinq dans le chapitre V de son *Premier discours contre les Ariens* ; plusieurs autres aux chapitres VI ; il a reproduit en partie les mêmes au chapitre IX, et dans l'*Épître aux évêques d'Égypte et de Libye* (ch. XII) ; dans

(1) L'observation est de W. Weyh, *Byzantinische Zeitschrift*, 1911.

le second *Discours contre les Ariens* (ch. XXIV), il attribue la citation qu'il vient de faire, en bloc, à Eusèbe, Arius et Astérius. Il indique parfois certains des textes scripturaires que l'hérétique invoquait (*Or.*, I, ch. XXXVII). Ce qu'apportent le *De Sententia Dionysii* et le *De Decretis Nicænæ synodi* fait partie des textes déjà indiqués. Les plus intéressants de ces morceaux sont ceux où reparaît la phrase : *il fut un temps où le Fils n'était pas* ; où il est dit que le Fils est né *de ce qui n'était pas* (ἐξ οὐκ ὄντων) et, qu'il n'est pas le *véritable* Verbe, la Raison même du Père. Nous connaissons déjà ces formules dont le principal caractère est cette netteté tranchante qui restera jusqu'au bout, jusqu'à Eunomios, la marque de l'arianisme. On n'y trouve rien qui rappelle les indécences de Sotadès, et quand Athanase, pour en évoquer l'idée, parle de *lazzis* (σκώμματα) (1), le mot est simplement équivalent de *blasphèmes*. Le seul texte où l'on peut noter une vivacité de style assez déplacée est celui qui est rapporté *Or.*, I, 5, et où le Christ est défini comme étant « non la véritable puissance de Dieu, mais une de celles qu'on appelle les puissances, tout aussi bien que la sauterelle ou la chenille ». C'est assurément une manière un peu brutale de rappeler que pour la secte le Christ est *une créature*, mais Athanase donne la citation comme prise d'un écrit arien, sans l'attribuer en propres termes à Arius ; au chapitre XVIII de la *Lettre sur les conciles de Rimini et de Séleucie*, il attribue le même mot à Astérius.

Exil et rappel d'Arius. — En 325, Constantin réunit le concile de Nicée, qui condamna Arius et prononça la consubstantialité du Père et du Fils, en adoptant ce terme d'*homoousios* auquel les Ariens reprochaient de n'être point pris de l'Écriture, et qui n'était pas sans effrayer un peu certains catholiques même, parce que ceux qui l'avaient les premiers employé au IIIe siècle

(1) Par exemple, *Or.*, I, 5.

n'étaient pas des garants très sûrs (1). Arius fut exilé en Illyrie et ses écrits furent brûlés (2). Eusèbe, quoiqu'il eût signé le Symbole de Nicée, fut aussi déposé et banni. Mais, vers 328, Constantin voulut rétablir la paix et les gracia tous deux. C'est à cette occasion qu'Arius lui remit une profession de foi, qui est le dernier texte de lui dont nous ayons à faire état ; il nous a été conservé par Socrate (I, 26) et Sozomène (II, 27). Il ne contient naturellement rien de compromettant ; mais il ne contient pas non plus le terme *homoousios*. Constantin ne demandait qu'à se contenter d'une déclaration vague et prudente, et il se déclara satisfait. Arius fut autorisé à retourner à Alexandrie, et Athanase, qui se refusait à lui rouvrir la porte de son église, fut exilé à son tour. Malgré l'opposition de l'évêque Alexandre, l'empereur préparait, à Constantinople même, la réhabilitation solennelle d'Arius, quand celui-ci mourut subitement, la veille du dimanche où la cérémonie devait avoir lieu, en 336 (3).

Alexandre d'Alexandrie. — C'est l'apparition de l'hérésie arienne qui a principalement fourni à Alexandre la matière de son activité littéraire. Du moins les écrits qui, parmi ceux qui nous sont parvenus sous son nom, sont sûrement authentiques et présentent le plus d'intérêt, se rapportent à la campagne qu'il entreprit contre elle. Nous avons notamment de lui deux lettres, l'une adressée à l'évêque de Constantinople, qui s'appelait comme lui, Alexandre, et qui n'est, en réalité, qu'un exemplaire d'une encyclique adressée à tous les évêques autres que ceux d'Égypte ; l'autre, plus courte, est de caractère analogue ; elle représente aussi une encyclique. Le rap-

(1) Sur son emploi dans l'affaire de Paul de Samosate, cf. t. II, p. 484.

(2) Socrate, I, 9.

(3) Voir le récit de sa mort dans Athanase (*Ep. ad episc. Æg. et Lib.* ; *Ep. ad Serapionem de morte Arii*). Ce récit est bien connu ; beaucoup le considèrent comme légendaire ; Rogala, p. 101, en défend l'historicité.

port chronologique entre l'une et l'autre est assez délicat à établir. Je suis, pour ma part, disposé à considérer comme la plus ancienne la plus courte, celle qui vient en second lieu dans la *Patrologie* de Migne, et qui nous a été conservée par Socrate (I, 6) (1). Évoquant d'abord l'unité de l'Église, dont le corps tout entier souffre quand un de ses membres est atteint, Alexandre obéit au devoir de faire connaître à ses collègues le mal dont souffre Alexandrie. « Dans notre Église donc (2), voici que se sont manifestés des impies, des adversaires du Christ, qui enseignent une apostasie et que l'on peut considérer à bon droit comme un prodrome de l'Antéchrist. » Il aurait préféré garder le silence, mais Eusèbe de Nicomédie a pris la défense d'Arius, et l'appui qu'il lui donne oblige Alexandre à exposer exactement les faits à ses collègues, pour qu'Eusèbe ne le prévienne pas en les altérant. Il donne ensuite les noms des apostats, six prêtres (3), dont Arius, sept diacres, deux évêques. Il expose leur doctrine, selon laquelle *il fut un temps où le Verbe n'était pas* ; le Verbe est une *créature* (ποίημα) ; il n'est pas le *vrai* Verbe ; il n'existe pas par *nature* ; il est capable de *changement* ; *étranger* à la substance du Père, « séparé d'elle comme par une corde » ; il ne connaît pas *parfaitement* le Père. Scandalisé par ces blasphèmes, quelqu'un leur a demandé s'il pouvait *changer* comme a changé le Diable ; ils ont répondu affirmativement. Alexandre réfute alors cette doctrine, qui contredit celle de l'Évangile de saint Jean. Il raconte qu'il a souvent montré leurs erreurs à Arius et à ses partisans, mais qu'ils ont fait « les caméléons ». Il en éprouve plus de peine que de surprise ; car l'hérésie est aussi vieille que l'Église, et Paul connut déjà des

(1) Rogala, suivi par Bardenhewer, soutient l'opinion contraire. Le texte est donné aussi par Gélase de Cyzique, II, 3.

(2) Alexandre se sert du terme de παροικία. Cette phrase est celle qui me donne l'impression que nous avons ici la première communication faite par Alexandre à ses frères.

(3) Selon Gélase ; la mention de leur dignité manque chez Socrate.

hérésiarques, sans parler du traître Judas. Il finit en déclarant qu'il a dû jeter l'anathème aux coupables, et recommande de nouveau à ses correspondants de ne pas écouter Eusèbe. Suivent les signatures des membres du clergé qui l'ont approuvé, dix-sept prêtres et vingt-quatre diacres alexandrins ; dix-neuf prêtres et vingt diacres de la Maréotide.

A cette lettre se rattache un morceau intitulé *Déposition d'Arius et des siens* (1). Alexandre s'adresse au clergé d'Alexandrie et à celui de la Maréotide, réuni à l'effet de donner son assentiment aux mesures qu'il a prises (2).

La lettre la plus longue (3) commence par des considérations sur les dangers que les grandes Églises courent plus gravement que les petites ; l'ambition, la cupidité s'y déchaînent. Empêchez donc que ceux qui ont suscité des troubles ailleurs ne prennent aussi pied chez vous. Tels Arius et Achillas, qui sont pires que n'a été Colluthus (4), et qui ont formé récemment une conjuration. Ils mettent le Christ d'égalité avec les autres créatures (5). Ils parlent comme des Hellènes ou des Juifs. Lentement éclairés, nous les avons chassés. Ils cherchent maintenant leur appui auprès d'autres évêques qu'ils dupent et flattent. Ils disent « qu'il y eut un temps où le Fils de Dieu n'était pas, et que celui qui n'était pas d'abord est né ensuite, né quand il est né, comme est né tout

(1) Cf. SCHWARTZ, *Nachrichten* de Gœttingen, 1904, et ROGALA, p. 29 et suiv.

(2) Il existe, en outre, des fragments en syriaque publiés par P. MARTIN, dans PITRA, *Analecta*, IV, p. 196 ; selon ROGALA, p. 19 et suiv., ce seraient des extraits du τόμος mentionné par Alexandre à la fin de la 1re lettre, et ce τόμος lui-même ne serait qu'un autre exemplaire de l'encyclique, adressé, celui-là, à Mélitios (Mélèce) de Lycopolis.

(3) Le début, tout en indiquant que les troubles sont récents, ressemble moins que celui de l'autre lettre à une première annonce.

(4) Il s'agit du COLLUTHUS schismatique dont nous avons parlé ; Rogala lui attribue, avant sa brouille avec Alexandre, un rôle de premier rang dans la condamnation d'Arius.

(5) C'est une exagération ; cf. la *Lettre d'Arius à Eusèbe*, *supra*.

homme (1) ; car, disent-ils, Dieu a tout fait de ce qui n'était pas. Il est par nature capable de changement ; il peut admettre la vertu comme le vice ; nous pourrions, nous aussi, disent ces scélérats, devenir nous-mêmes Dieu comme lui. Dieu l'a choisi, entre tous, parce qu'il a prévu qu'il resterait parfait, par la pratique et l'exercice de la vertu. Alexandre réfute alors Arius, avec des textes scripturaires, en montrant que sa doctrine ruine la foi au Père comme la foi au Fils et en la rattachant à celles d'Ébion, d'Artémas, de Paul de Samosate et de Lucien. Il parle des évêques qui le soutiennent, des attaques qu'il dirige contre lui, Alexandre, et contre les fidèles d'Alexandrie, de son orgueil *satanique.* Arius prétend que nous enseignons deux *inengendrés.* Cette accusation est fausse, et, pour le prouver, Alexandre expose sa propre foi, en condamnant la doctrine de Sabellius et celle de Valentin. Il se déclare prêt à mourir pour cette foi et reproduit les anathèmes de l'*Épître aux Galates* contre ceux qui enseigneraient autrement que le Christ.

Les deux lettres d'Alexandre sont écrites sans recherche, avec clarté, avec une passion qui est surtout violente dans la seconde. Ce ne sont pas des œuvres littéraires ; ce sont des actes (2). Elles ne représentent qu'une faible partie de la correspondance qu'il entretint au cours du débat, même si l'on y ajoute celles que nous avons perdues, mais dont il a subsisté une mention, par exemple celle *au pape Silvestre* (3) ; celle à *l'empereur Constantin* (4) ; celle à *Aiglon*, évêque de *Cynopolis*, dont il reste même deux fragments (5). Les *Encycliques* d'Alexandre

(1) On ne peut dire que cela soit faux, mais la pensée d'Arius a d'autres aspects encore, que révèle sa lettre à Eusèbe.

(2) Il nous est impossible de savoir si Athanase, comme quelques modernes l'ont pensé, a eu une part quelconque dans la rédaction et l'inspiration de ces lettres.

(3) Hilaire, *Fragm. ex Ap. hist.*, 5, 4.

(4) Épiphane, *Hær.*, 69, 9.

(5) Cités par Maxime le Confesseur, *P. G.*, 91 (277, 280) ; le second est aussi attribué à Eustathe d'Antioche.

avaient été réunies en un recueil, qui, au témoignage d'Épiphane (1), comptait soixante-dix numéros. Socrate connaissait deux recueils de réponses adressées à Alexandre, un recueil d'adhésions, et un recueil de protestations favorables à Arius, le premier composé par les soins de l'évêque d'Alexandrie lui-même, le second par ceux d'Arius (2).

Nous parlerons plus tard des *Lettres festales* d'Athanase ; la coutume de ces lettres, adressées aux Églises d'Égypte par le patriarche d'Alexandrie, existait avant lui ; on en avait encore, de son temps, qui provenaient d'Alexandre (3).

Les *sermons* ou *fragments de sermons*, que nous possédons sous le nom d'Alexandre, sont plus difficiles à apprécier ; car nous n'en avons pas le texte original. Mai (4) a publié en syriaque un sermon sur l'*âme et le corps et la passion du Sauveur* ; c'est un tableau assez noir de la misère de l'homme avant l'incarnation, suivi d'une explication des effets de celle-ci. Le critique qui l'a étudié avec le plus de soin, Krüger (5), y voit une œuvre authentique, avec utilisation d'un ouvrage de Méliton. D'autre part, une traduction copte, inconnue encore de Krüger, l'attribue à Athanase. Quelques autres fragments, publiés par P. Martin (6), ne sont que des bribes, mais paraissent indiquer qu'il a existé un recueil des sermons d'Alexandre.

Un *panégyrique de Pierre*, évêque d'Alexandrie, conservé en copte et publié par Hyvernat (7), a un caractère

(1) 69, 4.
(2) I, 6.
(3) *P. G.*, 26, 1351.
(4) *Bibliotheca nova Patrum*, II ; une partie déjà publiée auparavant, d'après l'arabe, par le même Mai, dans le *Spicilegium Romanum*, III.
(5) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, XXXI. — Budge, *Coptic Homilies*, Londres, 1910.
(6) Pitra, *Analecta*, IV,
(7) *Les Actes des Martyrs de l'Égypte*, Paris, 1886.

légendaire très prononcé, et l'authenticité en est, pour le moins, douteuse.

Alexandre assista au Concile de Nicée, où il fut récompensé de ses longs efforts : il mourut le 17 avril 328, au moment où l'arianisme allait renaître de ses cendres.

CHAPITRE III

SAINT ATHANASE

Bibliographie. — Sur SAINT ATHANASE : Manuscrits : plusieurs études dans le *Journal of theological studies* (de WALLIS, 1901-1902 ; de TURNER, *ibid.*, et 1905-1906 ; de LAKE, 1903-1904). — Sur la traduction arménienne, qui date du milieu du ve siècle : CONYBEARE, *Journal of Philology*, 1896 ; éd. de TAJEZI, Venise, 1899. — Sur les traductions syriaques : BAUMSTARK, principalement p. 81 ; coptes : BUDGE, *Coptic Homilies*, Londres, 1910.

1re édition des Œuvres complètes, chez COMMELIN, à Heidelberg, 1600 ; — réédition par J. PISCATOR, Paris, 1627 ; Cologne, 1686 ; — l'édition BÉNÉDICTINE, due à J. LOPIN et à MONTFAUCON (Paris 1698), reste la plus importante ; — réédition à Padoue, 1777, par GIUSTINIANI ; — MIGNE, *P. G.*, XXV-XXVIII, Paris, 1857, 1886.

Traductions : *de l'Apologie à Constance* et de l'*Apologie de sa fuite*, dans FIALON (cf. *infra*) ; extraits dans CAVALLERA, *Saint Athanase*, Paris, 1908.

Études : FIALON, *Saint Athanase*, Paris, 1877. — MŒHLER, *Athanasius der Grosse*, Mayence, 1827 ; 2e éd., 1844, traduit en français par J. COHEN, Paris, 1840, 2e éd., Bruxelles, 1841. — E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de l'Académie de Gœttingue, 1904, 1905, 1908, 1911. — FR. LAUCHERT, *Leben des Athanasius des Grossen*, Cologne, 1911. — G. BARDY, *Saint Athanase*, Paris, 1914 (dans la collection *les Saints*). — K. HOSS, *Studien uber das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1899. — A. STÜLCKEN, *Athanasiana* (*T. U.*, XIX, 4), Leipzig, 1899.

Biographie. — Athanase devint évêque d'Alexandrie le 8 juin 328 (1) ; il devait rester en charge pendant

(1) C'est par lui-même que nous savons la date (*Historia acephala*, 12, *et alias*). Les sources de la vie d'Athanase sont principalement dans ses écrits : dans le document que l'on appelle *Histoire acéphale*,

45 ans, entrecoupés, il est vrai, par cinq exils. Cet homme d'action n'apparaît à la lumière de l'histoire qu'à partir du jour où il commence à agir, et nous ne savons à peu près rien de ses origines. S'il avait 33 ans au moment de son élection, comme l'assure un panégyrique en copte, du ve siècle, dont une partie s'est conservée (1), il serait né, en 295, à Alexandrie (2). Quelques mots de Grégoire de Nazianze (*Or.*, XXI, 6), nous apprennent tout ce que nous connaissons de son éducation profane et religieuse. Quand l'affaire d'Arius éclata, il était diacre. Il accompagna l'évêque Alexandre à Nicée ; il avait alors 30 ans environ. On peut imaginer qu'il n'y resta pas inactif. Son élection, en remplacement d'Alexandre, répondit aux vœux de tous ceux qui désiraient que la tradition du premier adversaire d'Arius fût sauvegardée.

Nous avons vu que le moment était critique. La revanche de l'arianisme s'opérait. Eusèbe de Nicomédie devenait le maître. Son premier soin fut de pourchasser les défenseurs de l'orthodoxie. Eustathe d'Antioche fut la première victime. Athanase était tout désigné pour subir le même sort. Il réussit cependant à se maintenir assez longtemps malgré les manœuvres de toutes sortes qui furent dirigées contre lui. En 335, au concile de Tyr, ses adversaires parvinrent à le faire déposer, et, en 335/6, il fut expédié à Trèves. Après la mort de Constantin (22 mai 337), il put retourner à Alexandrie, où il fit sa rentrée le 23 novembre.

et dont la meilleure édition a été donnée par P. Batiffol (*Mélanges de Cabrières*, Paris, 1899), ainsi que dans la préface du recueil des *Lettres festales*. Pour la chronologie, cf. E. Schwartz, *loc. cit.*, et Loofs, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1908. — Outre les études modernes citées dans la bibliographie, voir la *Vita* de l'édition bénédictine, et Papebroch, *Acta Sanctorum*, Mai, I, Anvers, 1680.

(1) Édité dans les *Mémoires* de l'Académie de Saint-Pétersbourg, 1888. — Sur l'élection, cf. Sozomène, *H. E.*, II, 17. Elle n'eut peut-être pas lieu sans difficultés. Cf. Bardy, p. 20-24).

(2) *Apologie contre les Ariens*, 51.

Ce ne fut pas pour longtemps. Constance se révéla bientôt tout acquis à l'arianisme. Les hérétiques d'Alexandrie s'étaient choisi d'abord un chef dans la personne d'un homme qui avait été des leurs dès la première heure, Pistos. Un successeur officiel lui fut donné ; c'était un aventurier énergique, Grégoire le Cappadocien. Athanase dut s'enfuir, malgré l'attachement que lui gardait la majorité de son Église. Car Grégoire rencontra une vive opposition, et il ne put être installé qu'avec l'intervention de la force armée. L'Occident prenait aussi parti pour Athanase ; un synode, réuni à Rome, où il s'était rendu avec Marcel d'Ancyre et avait reçu bon accueil du pape Jules (341), se déclarait en sa faveur ; celui de Sardique, en 343, le reconnaissait expressément comme le seul évêque légitime. Mais le pouvoir civil maintint Grégoire jusqu'à sa mort (26 juin 345) (1).

Athanase rentra à Alexandrie en octobre 346, grâce à l'appui de Constant, dont la politique religieuse était contraire en tout à celle de Constance. Mais Constant périt à la fin de janvier 350. Rien ne fit plus obstacle aux volontés de Constance, quand il eut triomphé de l'usurpateur Magnence ; il imposa au concile d'Arles (353) et à celui de Milan (355) une nouvelle déposition d'Athanase, qui fut expulsé, par un coup de force du duc Syrianus, le 9 février 356, et ne se sauva pas sans peine au désert, parmi les anachorètes. Un autre Cappadocien, Georges, fut mis à sa place, le 24 février 357, par un nouveau coup de force ; puis chassé par une émeute, le 2 octobre 358, et obligé de disparaître pendant quelques années. Il eut la mauvaise idée de revenir à la fin de 361, et fut massacré, dans un nouveau soulèvement, le 24 décembre.

A cette date, l'ennemi acharné d'Athanase, Constance, avait disparu (3 novembre 361). On sait que Julien,

(1) Le 19 mars 340, selon Lietzmann, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1901.

parvenu à l'empire, s'empressa, pour des motifs assez complexes, d'autoriser le retour de ceux que son prédécesseur avait bannis. Le 21 février 362, Athanase reparut à Alexandrie, y tint peu après un concile, et il y rétablissait l'ordre, avec un plein succès, quand Julien, dont il ne réalisait pas précisément le souhait, le bannit à son tour, pendant l'automne de la même année. En octobre, il se retira de nouveau dans la Thébaïde, jusqu'à la mort de l'empereur (26 juin 363). Dès le 5 septembre, il avait repris possession de son siège, et trouvait sans peine auprès de Jovien une faveur à laquelle il n'était plus habitué depuis longtemps. Mais le règne de Jovien fut très court. Avec Valens, les mauvais jours de Constance recommencèrent. Dès 365, le nouvel empereur prononça le bannissement contre tous ceux que Constance avait jadis chassés. Athanase reprit le chemin de l'exil, le 5 octobre ; c'était la cinquième fois. Mais le peuple d'Alexandrie, lui aussi, se fâcha encore. Valens eut des inquiétudes. Rappelé en février 366, Athanase put administrer en paix, jusqu'à sa mort, qui arriva le 2 mai 373, l'Église à laquelle il avait montré le dévouement le plus fidèle, et qui ne lui avait pas été moins attachée.

L'œuvre d'Athanase. — Le grand homme d'action dont nous venons de résumer (1) la vie, l'infatigable lutteur qui n'a jamais faibli dans son intrépide défense de l'orthodoxie, a trouvé le moyen de laisser à la postérité une œuvre littéraire considérable ; il est vrai que ses longs exils lui ont, à plusieurs reprises, accordé des loisirs qu'il ne souhaitait pas. Cette œuvre se compose, pour une part, de traités dogmatiques ; pour une autre, d'homélies ou de lettres, issues de l'exercice de ses fonctions épiscopales ; et, pour une troisième, la plus considérable, d'écrits de circonstance, provoqués par les événements auxquels Athanase a été mêlé, et presque tous de nature

(1) Très brièvement, parce que l'examen des œuvres nous amènera nécessairement à revenir avec plus de détail sur la biographie.

apologétique ou polémique. Comme nous serons toujours obligés de le répéter, à propos de chacun des Pères du IVe siècle, un grand nombre d'ouvrages apocryphes se sont glissés, à diverses époques, à côté de ceux qui ne peuvent soulever aucun soupçon ; le jugement hésite à propos de certains autres ; un examen approfondi de la tradition manuscrite, d'où pourrait sortir une édition qui remplacerait l'édition bénédictine, d'ailleurs méritoire, pourrait fournir à la critique d'utiles données.

Les deux livres contre les païens. — Nous commencerons notre étude par un traité qui a un caractère plus général que les autres et que Jérôme, dans son *De Viris* (1), intitule : *Deux livres contre les Gentils*. Un manuscrit donne un titre spécial à chacune des deux parties : à la première, celui de *Discours contre les Grecs* ; à la seconde, celui de *Discours sur l'incarnation du Verbe.* On y voit généralement une œuvre de jeunesse d'Athanase, antérieure à son épiscopat ; on se fonde sur des vraisemblances, en alléguant le caractère très général de cette Apologie et l'absence de toute allusion à la controverse arienne (2). Elle se donne pour adressée à une personne qui n'est désignée que par des termes assez vagues ; en réalité, elle a été écrite pour le public.

Le premier livre se rattache assez directement à la manière de Tatien ou de Théophile ; mais la méthode y est plus régulière, l'argumentation plus complète, et l'accent est autre, comme il est naturel après que

(1) 87.

(2) On n'a cependant peut-être pas accordé assez d'attention à l'exorde du 1er livre. Athanase s'y excuse de ne pas juger qu'on puisse se contenter des Écritures, ou, si elles ont besoin d'interprétation, « des nombreux traités que nos maîtres bienheureux », c'est-à-dire défunts, « ont composés à cet effet ». Il ajoute : « Mais, puisque nous ne les avons pas en ce moment sous la main... », ce qu'il ne peut manifestement avoir dit qu'à un moment où il n'était pas à Alexandrie ; est-ce pendant un de ses exils, à Trèves, ou plus probablement en Thébaïde ? Serait-ce, au contraire, puisque nous ignorons tout de sa jeunesse, au début, mais avant son épiscopat, pendant quelque retraite ascétique ? Il peut y avoir doute.

l'ère des persécutions a été close et que le christianisme a triomphé. La polémique proprement dite contre le paganisme ne pouvait guère être originale et reproduit souvent les railleries traditionnelles contre la mythologie et les rites scandaleux ; la philosophie, dont il sera davantage question dans le second livre, est généralement laissée de côté (1). Cependant, Athanase se préoccupe, dans sa critique de l'idolâtrie, des arguments que certains néoplatoniciens avaient avancés pour défendre le culte des images (2). D'autre part, lui-même apparaît assez accessible à l'influence du néoplatonisme, à celle d'Origène, et, à travers Origène, à celle de Philon. L'exposé qu'il donne, au début du traité, de la création et de la chute, est beaucoup moins un commentaire de la *Genèse* qu'une analyse philosophique de la dégradation des âmes, qui se détachent de la contemplation des *intelligibles* pour se laisser entraîner vers la matière. La théorie de l'âme raisonnable, immortelle comme principe du mouvement, mêle à l'expression de la foi chrétienne des idées qui viennent du *Phèdre* et paraissent même mises au premier rang. Le mouvement de retour, par lequel cette âme est ramenée à la divinité, est décrit à peu près comme il l'avait été par Plotin. Dieu est représenté comme absolument transcendant, et le Verbe, ainsi que nous le verrons dans le traité suivant, sert d'intermédiaire entre lui et le monde. L'ordre du monde, dû à l'action du Verbe, est célébré dans un esprit tout stoïcien, notamment à l'aide de la comparaison traditionnelle avec la belle discipline d'un chœur. La partie positive du traité expose donc une doctrine sublimée, qui ne risque guère de dérouter et de scandaliser gravement un païen cultivé. Il ne faut pas oublier qu'il doit entrer là

(1) Platon est assez mal traité à la fin du chapitre x, à cause du début de la *République* où il montre Socrate et ses amis allant assister à une fête païenne ; mais au chapitre II du livre II, tout en étant réfuté, il est appelé *le grand Platon*.

(2) Ch. XIX et suiv.

une assez grande part de tactique ; on ne peut pas cependant se soustraire à l'impression que la foi profonde d'Athanase, à la date où il écrit, est fortement teintée de philosophie (1).

Le livre sur l'*Incarnation* commence par un renvoi au précédent ; ce n'est donc pas à tort que Jérôme les a considérés l'un et l'autre comme deux parties d'un même ouvrage. Pour parler utilement de l'incarnation, déclare l'auteur, il faut d'abord expliquer la création, en réfutant les erreurs de la philosophie sur l'origine des choses (système épicurien des atomes ; éternité de la matière, professée par Platon) et en y substituant la foi chrétienne, selon laquelle le Verbe, exécuteur de la volonté divine et du plan divin, a fait sortir du néant tout ce qui existe (2). Cette foi est d'abord présentée ici, comme dans la plus grande partie du premier livre, sous un vêtement philosophique ; l'influence de Platon ou d'Origène semble prédominante. Mais un autre ordre d'idées apparaît bientôt, et Athanase se fait l'interprète de la doctrine de Paul, sous la forme que lui ont donnée Irénée et Méthode. L'effet naturel du péché, c'est la mort, puisque les créatures, tirées du néant par le Verbe, n'existent que par la communication du Verbe. Le péché aurait dû avoir comme conséquence nécessaire l'anéantissement de l'humanité, si Dieu, dans sa bonté, avait pu oublier qu'elle est son œuvre. Mais l'appeler à la pénitence n'eût pas suffi. Il fallait restaurer la nature humaine, ruinée moralement et physiquement par le péché. Cette restauration ne pouvait être opérée que par le Verbe incarné. Athanase explique alors en détail tous les effets de l'incarnation. Il montre que l'œuvre du Verbe incarné — défaite du démon, retour de l'humanité à la vérité,

(1) Ce peut être, je le reconnais, une raison de considérer l'ouvrage comme un ouvrage de jeunesse.

(2) Athanase cite là, entre le premier verset de la *Genèse* et le verset xi, 3 de l'*Épître aux Hébreux*, un texte « du livre très utile, *le Pasteur* » (*Mand.*, I).

triomphe de la vie sur la mort — atteste avec une évidence irrésistible la divinité du christianisme. Presque tout le corps du traité est employé à exalter avec enthousiasme cette œuvre. Dans les derniers chapitres, Athanase s'adresse aux Juifs, pour combattre leur obstination à refuser l'interprétation chrétienne des prophètes, et aux Grecs, pour leur montrer la vanité de leurs sarcasmes contre l'idée d'une incarnation de la divinité. Il termine en invitant son lecteur à étudier les Écritures et à purifier son âme ; car la vérité ne peut trouver accès que dans une âme purifiée des passions.

Les deux livres sont écrits avec une éloquence vigoureuse et entraînante. La forme est très oratoire, mais sans raffinements sophistiques (1). La période est ample, bien construite ; elle a quelque chose de cicéronien. Il y a peu d'images, mais de fréquentes comparaisons, développées et détaillées, où le détail n'est jamais de pur ornement ; il est significatif. Le vocabulaire et la syntaxe sont d'un bon écrivain, sans recherche particulière d'atticisme, par conséquent sans proscription impitoyable des formes, des expressions ou des tours post-classiques; mais les vulgarismes ne sont ni trop nombreux, ni trop choquants. Le bon sens d'Athanase, son équilibre, sa vigueur aussi et sa décision plaisent au lecteur. Les idées ne sont point très originales. Le caractère le plus intéressant de l'œuvre est dans l'alliance d'une foi profonde avec des éléments philosophiques importants, mais qu'Athanase considère comme si bien incorporés — depuis Origène — à la doctrine chrétienne, qu'il paraît en oublier la provenance. La théorie du Verbe présente les aspects essentiels que nous lui verrons revêtir dans les ouvrages de polémique anti-arienne (2).

(1) Un ou deux jeux de mots (par exemple ἀνόδους κυκλεύουσιν ὁδούς (I, fin de 23) ; l'emploi, par endroits, de côla, avec assonances ou anaphores, ne modifient pas le caractère de l'ensemble.

(2) Les doutes sur l'authenticité émis par V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griechisch-rœmischen Heidentums*, Iéna, 1887,

Réfutation de l'arianisme ; les quatre discours contre les Ariens. — A part le traité *Contre les Gentils*, et la *Vie d'Antoine*, presque toute l'activité littéraire d'Athanase a été dirigée contre l'arianisme. L'ouvrage capital où il a exposé la doctrine de Nicée avec une ampleur et une clarté admirables et discuté la thèse adverse avec autant de précision que de vigueur, a pour titre *Discours contre les Ariens* ; mais le mot de *discours* a, en grec, un sens très large ; *discours* ne doit pas plus s'entendre ici au sens propre que quand nous parlons du *Discours sur l'Histoire universelle* de Bossuet ; ce sont des *traités*, de forme oratoire. Il nous en est parvenu quatre ; les trois premiers seuls sont vraisemblablement authentiques (1).

Prenons d'abord seulement ceux-là. Le premier est un exposé de la doctrine sur l'éternité du Fils et l'unité consubstantielle qu'il forme avec le Père, avec une large part de polémique contre la thèse adverse, celle d'Arius et de ses amis. Les deux suivants, où l'exposé didactique tient encore une certaine place, ont pour objet particulier l'examen des textes scripturaires invoqués par les Ariens. Le plan n'est ni dans l'un ni dans les autres très rigoureux, quoique la démonstration reste toujours remarquablement claire et nette. Les idées essentielles d'Athanase, que l'on sent longuement mûries et dont son esprit est tout pénétré, s'expriment avec une abondance aisée, et reparaissent partout, à tous les stades de la discussion, présentées sous de nouveaux aspects, enrichies de nouveaux détails, toujours identiques à elles-mêmes.

Le début du premier traité montre que les Ariens sont

n'ont guère trouvé d'abord qu'un partisan, en Dræsecke. Cf. les deux ouvrages indiqués *supra* de Hoss et de Stülcken. Kehrhahn, *De Sancti Athanasii quæ fertur contra gentes oratione*, Berlin, 1913, a repris la thèse de Schultze ; Woldendorp, *De incarnatione, een geschrift van Athanasius*, Groningen, 1920, a défendu de nouveau l'authenticité.

(1) Il en existe des éditions spéciales : celle de Bright, Oxford, 1873 ; une autre anonyme, Londres, 1888.

suspects, de ce seul fait qu'ils ont un nom. C'est le signe auquel se reconnaissent toutes les sectes ; au nom générique de chrétiens, elles substituent le nom particulier de leur initiateur. Athanase raille ensuite la *Thalie* d'Arius, expose la thèse qu'Arius y soutient (1), et dresse en face d'elle la doctrine de Nicée. Il affirme, dit-il, sa foi avec netteté, d'après les Écritures, sans aucune compromission, tandis que ses adversaires sentent si bien le scandale de leur propre doctrine qu'ils s'appliquent à l'atténuer, à la masquer, ou à l'imposer par la crainte de l'empereur Constance. Il entame ensuite sa polémique avec cette énergie ardente et ferme qui est sa marque propre. Il a perçu à merveille le point faible de l'arianisme, tel qu'Arius lui-même l'a enseigné d'après le témoignage de la *Thalie* et des *Lettres* d'Alexandre que nous avons citées (2). Arius prend une position intermédiaire entre le rationalisme et l'orthodoxie, et cette position est des plus instables. Qu'est-ce que ce Fils qui est une créature, mais qui cependant doit être distingué de toutes les créatures, puisque, bien qu'ayant eu un commencement, il existait *avant les temps* ? D'ailleurs, l'arianisme ruine en son fond le dogme de la Trinité ; la Trinité, selon lui, n'est pas éternelle ; avant elle, il y a la *Monade*. Reprochant aux Ariens de poursuivre le succès par tous les moyens et de s'adresser principalement aux enfants et aux femmes, il reproduit les questions captieuses qu'ils leur posent en des formules dont la simplicité apparente est un appel au gros bon sens. Il répond à l'une de leurs grandes objections. Vous admettez, disaient-ils, deux premiers principes, sans origine, objection qui sera plus tard le grand argument d'Eunomios, comme l'argumentation d'Athanase deviendra celle de Basile ou de Grégoire de Nazianze. Quant à eux, au

(1) Dans le corps du livre, outre Arius lui-même, Athanase cite souvent Eusèbe et Astérius.

(2) Cf. *supra*, p. 59 sq.

contraire, ils osent soutenir que la nature du Fils est soumise au changement (*τρεπτή*), et il suffit de les citer pour les réfuter. Quand ils disent que le Fils, en étant glorifié, a reçu la récompense de son mérite, ils sont aussi près du judaïsme que Paul de Samosate. L'examen de certains textes de saint Paul amène Athanase à célébrer les effets de l'incarnation, sur lesquels il est intarissable. Les Ariens ne savent pas discerner dans les textes scripturaires ce qui s'applique à la nature divine du Fils incarné et ce qui s'applique à son humanité. Chaque fois qu'il est question de *devenir*, à propos du Fils, c'est de cette dernière qu'il est question, et Athanase distingue ici soigneusement entre le verbe *γίγνεσθαι*, devenir, et le verbe *γεννᾶσθαι*, être engendré, d'où viennent les deux dérivés *ἀγένητος* et *ἀγέννητος*, trop souvent confondus, et que lui-même, au début du traité, emploie encore d'une façon presque équivalente.

Le second livre se relie au premier par une allusion manifeste, comme le troisième se reliera aussi à l'ensemble. Athanase s'étonne que les Ariens n'aient pas trouvé sa première réfutation suffisante et « retournent à leur vomissement ». Mais il sait bien, au fond, qu'il n'aura rien gagné tant qu'il n'aura pas soumis à une critique rigoureuse leur exégèse ; tant qu'il ne leur aura pas enlevé l'arme qu'ils se font du fameux texte, *Proverbes*, VIII, 22, et de quelques textes analogues. Il se rend très bien compte aussi que le terrain où il va s'engager est dangereux, et il fait précéder cette critique d'une longue préparation. D'abord il cherche à montrer que les Ariens, devant les objections des orthodoxes, reculent peu à peu leur position, et il énumère les retranchements d'où il les a successivement expulsés. Il marque de nouveau la contradiction inhérente à l'arianisme, après avoir cité le morceau où Arius sépare le Fils de toutes les autres créatures. Il emprunte à *Eusèbe* et à *Arius* un exposé de la théorie du Verbe, intermédiaire entre le Dieu transcendant et le monde ; il montre bien qu'elle n'explique-

rait rien et qu'on pourrait tirer du principe sur lequel elle repose une multiplication à l'infini de l'intermédiaire (1). Ce n'est qu'après avoir repris, à plusieurs points de vue, son propre exposé de la doctrine nicéenne, qu'il se décide enfin à aborder le texte des *Proverbes*. Il écarte d'abord l'interprétation arienne du mot *κτίζω* par une sorte de question préalable : ce verbe ne peut signifier *créer*, quand il s'applique à la *Sagesse*, c'est-à-dire au *Verbe*. C'est à peu près supposer le problème déjà résolu. Il y a plus de souci d'une méthode rigoureuse dans l'examen du sens que peut recevoir *κτίζω* dans l'Écriture, et dans la recherche d'une règle qui permettrait de reconnaître en quel cas celle-ci entend parler de l'humanité du Fils, en quel cas de sa divinité. On ne peut dire cependant que cette exégèse, ni que l'interprétation proposée en fin de compte pour le mot *Κύριος ἔκτισέ με* aient écarté toutes les difficultés. Athanase lui-même croit nécessaire de les confirmer par l'appui qu'il lui trouve dans le verset suivant où au verbe *κτίζειν* (*créer*, selon les Ariens ; *fonder* ou *établir* selon Athanase), est substitué le verbe *γεννᾶν* (*engendrer*) ; et quoiqu'en principe il ne fasse qu'un usage modéré de l'allégorie, il y recourt finalement ici, et il admet, en suivant la trace de Clément et d'Origène, qu'il arrive que l'Écriture ne parle pas ouvertement (*παρρησίᾳ*), mais nous présente un sens enveloppé, pour secouer la paresse de l'esprit et l'inviter à chercher.

Le début du *troisième traité* résume les résultats obtenus. Après avoir expliqué *Proverbes*, VIII, 22, Athanase va examiner d'autres textes, et d'abord Jean, XIV, 10, à propos duquel il cite un mot de l'Arien Astérius, et d'où lui-même, par un rapprochement avec X, 30, tire l'*identité de la divinité* et l'*unité de la substance*, en ce qui concerne le Père et le Fils. Il éclaire le rapport entre l'un et

(1) Dans l'*Apologie contre les Gentils*, il semble admettre avec moins de réserves la transcendance.

l'autre par une comparaison avec l'Empereur et les images de l'Empereur ; comparaison d'une faible valeur, même si nous nous rappelons le respect que l'on a gardé encore au IVe siècle, jusqu'après la cessation du culte impérial, pour ces images qu'on ne pouvait insulter sans crime de lèse-majesté. Grégoire de Nazianze ou Basile pourront, à l'avenir, reproduire la comparaison, mais sans lui donner la force probante qu'Athanase lui prête. Il passe ensuite aux textes de l'Ancien Testament qui proclament en termes si catégoriques la *monarchie*, et nie que les Ariens puissent en tirer argument, attendu que, selon lui, ils impliquent simplement la négation du polythéisme. Or, c'est à tort que les Ariens considèrent l'orthodoxie de Nicée comme un trithéisme. N'est-ce pas eux plutôt qui, en réduisant le Verbe à n'être qu'une créature et ensuite en le divinisant, méritent le reproche d'ajouter au Dieu unique un second Dieu ? Ils disent, en se servant de Jean, XVII, 11, que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père comme nous-mêmes sommes en Dieu. Athanase explique avec précaution comment on peut dire que l'homme devient Dieu ; on ne pourra plus, après lui, employer sans les mêmes ménagements les formules dérivées de saint Paul, qui n'avaient pas effrayé Irénée ni même Méthode. Ces considérations l'amènent à des précisions importantes sur la relation de l'Esprit avec les deux autres personnes ; ce n'est pas par lui que se fait leur union. « Ce n'est pas l'Esprit qui relie le Verbe au Père, mais plutôt l'Esprit qui reçoit du Verbe (ce lien)..... ; c'est le Verbe, comme je l'ai dit, qui donne à l'Esprit, et tout ce que l'Esprit possède, il le tient du Verbe. » Revenant à la polémique, pour accuser une fois de plus les Ariens de verser dans le judaïsme et de ne chercher qu'à flatter Constance, il s'écrie éloquemment : « Nous, ô Ariens, nous sommes chrétiens ; oui, chrétiens, et il nous appartient en propre de bien comprendre ce que les Évangiles disent du Sauveur, et de ne pas le lapider avec les Juifs, quand nous l'enten-

dons parler de sa divinité et de son éternité, pas plus que de nous scandaliser avec vous, quand, en tant qu'homme, devenu homme pour nous, il s'exprime en termes d'humilité. Si donc vous voulez, vous aussi, être chrétiens, renoncez à la folie d'Arius, et lavez vos oreilles, par des discours pieux, des blasphèmes qui les ont souillées. Comprenez que, en cessant d'être Ariens vous cesserez de partager la perversité des juifs, et que subitement la lumière luira pour vous comme au sortir des ténèbres. Alors vous ne nous reprocherez plus de parler de deux principes éternels, et vous reconnaîtrez, vous aussi, que le Seigneur est Fils de Dieu véritablement et par nature, et qu'il faut le regarder, non pas simplement comme éternel, mais comme partageant l'éternité du Père. » Il n'y a pas moins de force, de clarté et de précision dans tout le développement sur l'union dans le Fils des deux natures, où Athanase semble prévoir d'avance et écarte magistralement les difficultés que d'autres soulèveront, quand la crise de l'arianisme sera à peu près terminée. Après ces belles pages de doctrine, il revient à l'examen des textes : verset 4 du chapitre II de Jean, d'après lequel le Fils ne connaît pas l'*heure* du jugement, ce qui, pour les Ariens, prouve son infériorité ; verset 52 du chapitre II de Luc, selon lequel Jésus enfant *croissait* en sagesse ; *pleurs* de Jésus au Mont des Oliviers ; *prière* pour que le calice soit écarté de ses lèvres. La dernière partie du traité est employée à réfuter la thèse que le Fils a été créé *par la volonté* du Père. C'est le dernier argument des Ariens, dit Athanase, « l'encre de la seiche, qu'ils projettent, comme la seiche, pour aveugler les innocents ». Or, cette opinion est pour Athanase du Valentinianisme (1). Lui-même explique subtilement que le Fils est bien agréé (2) par le Père, mais non créé par un décret de sa *volonté*. C'est par un sophisme que

(1) Cependant, il faut noter qu'au chapitre II l'image du feu et de la lumière joue un rôle essentiel.
(2) Fin de 3.

les Ariens veulent réduire les orthodoxes à l'absurde, en leur disant : Alors vous soutenez que le Père *n'a pas voulu* le Fils. Ils abusent de l'opposition des contraires et ne voient pas qu'au-dessus d'un couple de contraires il peut y avoir quelque unité supérieure où ils se concilient. Ainsi, au-dessus de ce qui est voulu et non voulu, il y a ce qui est *selon la nature.* Le Fils n'est pas un produit de la volonté; il est la volonté vivante; pour confirmer son argumentation, Athanase recourt encore à une image que Grégoire et Basile ne considéreront plus comme aussi instructive : la *splendeur de la lumière.*

Le lecteur, qui a noté la continuité qui règne dans les trois premiers traités et que soulignent avec leurs rappels les introductions du second et du troisième, est déjà surpris par le début du quatrième, qui nous offre immédiatement, sans aucune allusion à une discussion antérieure, une analyse de l'économie divine, dont l'objet est d'écarter à la fois Arius et Sabellius, en plaçant la vérité entre les deux erreurs opposées qu'ils représentent. En effet, la méthode suivie par l'auteur sera, d'un bout à l'autre, celle dont le programme est indiqué par la phrase suivante : « Il faut réfuter ceux qui ont tendance à suivre Sabellius en parlant du concept du Fils, et les Ariens en parlant du concept du Père. » La forme est très différente de celle des trois premiers traités. L'argumentation n'a pas cette richesse, cette plénitude que donnent à celle d'Athanase une conviction longuement mûrie et l'alerte vigueur de l'esprit. Point de périodes amples et ardentes : point de comparaisons détaillées. L'auteur est un logicien, fort habile, mais concis, dont la manière rappelle celle de la dernière génération arienne, notamment celle de cet Eunomios contre lequel Basile a écrit. Il faut peut-être noter aussi qu'il ne répugne pas, à l'occasion, à éclaircir le sens d'un mot par une citation de l'*Odyssée* (1).

(1) Il s'agit de définir le sens du mot ἀγαπητός ; l'auteur cite les vers 363-6 du second livre de l'*Odyssée*.

Il est difficile de dater aussi bien les trois livres authentiques que celui qui est probablement apocryphe. La période la plus probable pour les livres I-III est celle qu'ont indiquée les Bénédictins, 356-362, c'est-à-dire le troisième exil d'Athanase (1).

Autres écrits dogmatiques d'Athanase. — En dehors de ce grand traité, si riche d'idées décisives, parmi les ouvrages dogmatiques qui nous sont parvenus sous le nom d'Athanase, un petit nombre seulement sont certainement authentiques, et ce sont des écrits assez courts. *L'Exposé de la Foi* (Ἔκθεσις τῆς πίστεως) a pour cadre le *Symbole des Apôtres*, dont Athanase accompagne chaque article de précisions par lesquelles la foi de Nicée est exactement définie (2). Le petit ouvrage *sur Mathieu*, XI, 27, qui n'est peut-être qu'un fragment, explique la parole du Christ : *Tout m'a été transmis par mon Père*, de manière à lui ôter le sens qui la rendrait favorable aux Ariens. Ces deux opuscules n'ajoutent rien d'essentiel à ce que nous a appris le grand traité, et, s'ils peuvent retenir un moment l'historien des dogmes, ils n'ont qu'un intérêt de second ordre pour l'historien littéraire.

Le petit traité *Sur l'incarnation du Verbe et contre les Ariens*, n'en a pas beaucoup plus ; car ce n'est guère qu'un tissu de textes scripturaires, reliés par quelques brefs commentaires qui en dégagent une signification anti-arienne. Il y a tout au moins lieu de douter de son authenticité, et la seule raison qui fasse hésiter à prononcer une condamnation plus catégorique est que Théodoret déjà l'a connu sous le nom d'Athanase (3).

(1) Montfaucon pense que les livres *Contre les Ariens* sont visés dans l'*Historia Arian. ad Monachos* (1-3) ; et dans l'*Ep. ad Serap.*, I, 2. Loofs a voulu les faire remonter jusqu'en 338-9, et Cavallera adopte une date intermédiaire (347-350).

(2) Suspect à Hoss et à Stülcken, cet exposé est assez généralement regardé comme authentique, et l'expression Κυριακὸς ἄνθρωπος (l'*homme seigneurial*), pour désigner l'humanité de Jésus n'est pas une raison suffisante de le rejeter. Texte dans *P. G.*, 25.

(3) Théodoret, *Dialogue*, 2 et 3. — L'emploi de la formule, *un*

Le traité *Sur la Trinité et le Saint-Esprit*, qui ne nous est parvenu qu'en latin, et qui figure aussi, parmi les œuvres de Virgile de Thapsus, comme *douzième* livre d'un traité sur *la Trinité* (*P. G.*, 62) ne trouve guère aujourd'hui de défenseurs (1).

Les deux livres *Sur l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, contre Apollinaire*, n'ont peut-être pas de lien réel l'un avec l'autre. La doctrine n'y a rien qui soit contraire à celle d'Athanase ; mais le style est médiocre, la langue moins correcte, semble-t-il, que dans les écrits authentiques. On note chez l'auteur — ou chez les deux auteurs, si chaque livre a le sien — une préoccupation particulière de rapprocher Apollinaire des hérésiarques antérieurs, notamment de Marcion (2). L'authenticité de l'*Interprétation du Symbole* est niée par Caspari et Kattenbusch (3) ; Caspari a montré que la *Formule sur l'incarnation du Verbe de Dieu* (4) provenait d'Apollinaire ; et le *Symbole* dit *d'Athanase* est d'origine occidentale. Nous nous contentons de renvoyer à Bardenhewer ceux qui seraient curieux d'avoir quelque information sur les écrits certainement apocryphes qui sont recueillis dans le tome XXVIII de la *Patrologie grecque*.

Écrits polémiques et apologétiques. — Sans cesse combattant, sans cesse combattu, Athanase a dû renouveler

seul Dieu en trois hypostases, étonne ; quoiqu'Athanase ait accepté, dans la seconde moitié de sa carrière, le sens de *personne* pour *hypostase*, il avait lui-même plus de tendance à lui donner le sens de *substance*, et les passages où, dans d'autres de ses écrits, il a, en effet, admis l'expression, ne contiennent pas exactement la même formule. Le verset 25 du chapitre VIII des *Homélies* n'est pas expliqué exactement comme dans le II[e] discours *Contre les Ariens*.

(1) Texte *P. G.*, 26.

(2) Texte *P. G.*, 26 ; édition spéciale de Bentley, Londres, 1887 ; authenticité défendue par H. Stræter, *Die Erlœsungslehre des Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1894 ; attribution à *Didyme*, par Dræsecke, *Gesammelte patristische Untersuchungen*, Altona, 1889 (généralement rejetée). Cf. surtout Hoss, p. 128 et suiv. et Lietzmann, *Apollinaris von Laodicæa*, I, p. 88 et suiv.

(3) Texte *P. G.*, 26, et dans Hahn, *Bibliothek der Symbole*.

(4) *Ibid.*

sans cesse, aussi bien que sa démonstration de l'orthodoxie nicéenne, sa défense personnelle. Chacune des crises essentielles de sa carrière est marquée par un écrit qui s'intitule *Apologie*. Dans ces plaidoyers, son argumentation s'appuie le plus possible sur des documents ; il avait grand soin de conserver tous ceux qui pouvaient lui servir, qu'ils provinssent des conciles, des empereurs ou des papes. Il en constituait des dossiers, et la première de ses *Apologies*, l'*Apologie contre les Ariens* (1), en est presque exclusivement composée. Écrite vers 348 (2), quelque temps après qu'Athanase était revenu de son second exil, elle n'a que peu d'intérêt pour l'histoire littéraire, puisque la part de l'auteur se réduit à une introduction et à quelques raccords. Mais elle est d'une très grande importance pour l'histoire religieuse et pour la biographie d'Athanase. C'était le moment où les Ariens remettaient en circulation les vieilles accusations qu'avaient values à Athanase la vigueur avec laquelle il avait traité les Mélétiens : le bris d'un calice consacré, dans la demeure d'un prêtre mélétien, Ischyras, par son envoyé, le prêtre Macaire ; l'assassinat ou la mutilation de cet Arsène, qu'Athanase fit reparaître vivant et intact durant le concile de Tyr (3). La première partie de cette *Apologie* contient tous les documents relatifs aux événements qui s'étaient accomplis depuis le pre-

(1) Texte *P. G.*, 25.

(2) Sauf les deux derniers chapitres, cf. *infra*.

(3) Le schisme mélétien, qui remontait au temps de l'évêque Pierre, s'était apaisé sous Alexandre. Il semble bien qu'Athanase, surtout en sa jeunesse, ait eu parfois la main rude. C'était déjà le sentiment de Mgr Duchesne (*H. de l'Église*, II, 169) ; il [redacted] trouvé une confirmation dans certains des textes publiés par Idris Bell (*Jews and Christians in Egypt*, Londres et Oxford, 1924 ; voir le n° 1925 et les observations de K. Holl, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1925, III, IV, p. 18) ; il faut, d'ailleurs, ne pas oublier que nous y entendons parler des adversaires. — M. Bell [redacted] cru reconnaître, parmi [redacted] papyrus, un autographe même de l'évêque d'Alexandrie (cf. n° 1929) ; mais il est plus probable que la lettre est d'un autre Athanase.

mier exil d'Athanase ; mais ces événements eux-mêmes s'expliquaient par ceux qui s'étaient passés dans les premières années du règne de Constance et les dernières du règne de Constantin ; la seconde partie (59-88) contient les documents qui concernent celles-ci ; une sorte d'appendice, postérieur d'une dizaine d'années au corps de l'ouvrage, est formé par les deux derniers chapitres.

Nous avons à tenir plus de compte ici de la seconde *Apologie*, l'*Apologie à Constance*. L'activité des Ariens reprenait de plus belle. Athanase avait reçu, le 22 mai 353, une lettre impériale l'avertissant que « sur sa demande », il était autorisé à comparaître devant Constance. Comme il n'avait rien demandé, il ne se laissa pas duper par une invitation qui était un piège ; mais il prépara, pour le jour où l'on insisterait et où il serait obligé de déférer à l'appel, une *Défense* qui, en fait, n'a jamais été prononcée (1). Elle a même été, sinon commencée, du moins terminée, après qu'Athanase avait cru prudent de s'éloigner de nouveau d'Alexandrie (2). Les griefs qu'il se proposait de réfuter, sont, outre celui de s'être dérobé à l'ordre de comparaître, d'avoir, quand il était exilé en Occident, intrigué auprès de l'empereur Constans contre son frère Constance ; d'avoir entretenu une correspondance avec le tyran Magnence ; d'avoir, après son retour à Alexandrie, réuni le peuple le dimanche dans la grande église que Constance y faisait construire, avant que Constance en eût célébré la dédicace. Sur tous ces points, il se défend avec sa fermeté habituelle, avec habileté aussi.

(1) Cf. Duchesne, *ib.*, 256. Le livre qu'il avait écrit vers le même temps contre les deux évêques ariens Ursace et Valens, et qui est mentionné par saint Jérôme (*De viris*, 87), a disparu sans laisser aucune trace.

(2) Fin 26, il promet de n'y pas revenir, sans une autorisation impériale ; 27, il avait quitté le désert et s'était déjà mis en route pour se présenter devant l'empereur, quand il apprit les mesures prises contre Libère, Hosios, etc., ensuite le bannissement des évêques ariens d'Égypte et de Libye ; 29, il sut enfin qu'ordre avait été donné de le rechercher et de l'arrêter.

La conduite prudente qu'il avait observée en évitant de se rendre à Constantinople pouvait évidemment être interprétée comme un refus d'obéissance; il insiste sur le fait que l'émissaire chargé de lui communiquer l'ordre n'était pas porteur d'une lettre impériale, et qu'ainsi il y avait lieu pour lui de se défier. Il rejette l'accusation d'avoir comploté contre Constance, soit auprès de Magnence, soit auprès de Constant, en alléguant surtout des vraisemblances morales. Il s'excuse d'avoir célébré l'office dans l'église nouvelle, avant son inauguration, en expliquant qu'il y a été contraint par une raison de force majeure : l'insuffisance des autres édifices, trop étroits pour une foule dont l'entassement produisait des accidents regrettables (1). Toute cette argumentation est exprimée en termes respectueux, sans aucun ton de flatterie, peut-on dire, si on tient compte des exigences de l'époque et du caractère de Constance, infatué, plus que ne le fut aucun autre empereur, de sa dignité. Comme dans les écrits que nous avons précédemment étudiés, le ton est très oratoire, mais sans aucune recherche d'ornements sophistiques. Athanase évite, parce qu'il est homme d'action avant tout, la déclamation et la verbosité où tombent trop souvent même les meilleurs orateurs du IVe siècle, et l'on sent chez ce lutteur infatigable l'allégresse d'un tempérament fait pour le combat : « Je m'étonne », dit-il en parlant de ses ennemis, « qu'ils ne se lassent pas de me calomnier ; mais, pour moi, cependant, je ne me lasse pas davantage, ou plutôt je me réjouis de me défendre. Plus je multiplierai mes apologies, plus il faudra qu'on les condamne (2). » Toute la partie du discours où sont décrites les violences qu'il accuse les Ariens d'avoir exercées contre les Nicéens, notamment contre les Vierges, est d'une véhémence émou-

(1) Il cite aussi des précédents, à Alexandrie même, sous l'évêque Alexandre, et ailleurs.

(2) Ch. XIX.

vante, mais toujours exempte de ce pathétique de mauvais goût que ni Grégoire, ni Basile, ni même Chrysostome n'ont pas toujours évité. Rien de plus simple que la conclusion à laquelle il aboutit, après ces éclats (1).

Quand on aime le combat comme Athanase, on passe volontiers de la défensive à l'offensive. Athanase n'a pas ménagé ses adversaires dans l'*Apologie à Constance*. Toute la première partie de l'*Apologie de sa Fuite*, composée peu après, dans la même année 357 ou au commencement de 358, est une vigoureuse attaque contre les Ariens, auxquels il reproche toute sorte de méfaits. Ceux-ci n'avaient pas manqué de railler et de blâmer son départ d'Alexandrie et sa disparition momentanée. Trois de leurs évêques, Léonce d'Antioche, Narcisse de Néronias et Georges de Laodicée l'avaient particulièrement critiqué (2). Il leur répond que, quand on a affaire avec des gens comme eux, on est excusable d'être prudent, et il entame aussitôt, dans une longue série d'interrogations pressantes (3), l'énumération de leurs violences. Il raconte ce qu'ils ont fait contre Eustathe d'Antioche, contre Marcel d'Ancyre (qui n'était pas encore suspect de Sabellianisme et comptait parmi les plus fermes Nicéens), contre Paul de Constantinople, contre le vieil Hosios, qu'ils ont fini par contraindre à une défaillance au sujet de laquelle Athanase s'exprime sans excès de sévérité, etc. Il raconte ce qu'ont souffert les fidèles à Alexandrie, du fait d'un magistrat manichéen, Sébastien, excité par le Cappadocien Georges. La partie positive du discours est une justification de la conduite d'Athanase, par les

(1) Traduction de l'*Apologie à Constance* et de l'*Apologie de sa fuite*, par Fialon, en appendice à son *Saint Athanase*.

(2) *Ap. de fuga*, *P. G.*, XXV, ch. I.

(3) Le ton est très véhément. Une métaphore comme ἐτύρευσαν (début du ch. VIII) vient, en dernière analyse, de Démosthène ; l'expression était d'ailleurs célèbre et avait été souvent reproduite. — Une autre expression fameuse de Démosthène (προπίνειν) est au chapitre XIII de la *Lettre sur les conciles de Rimini et de Séleucie*.

exemples, qui abondent dans l'Écriture, de justes auxquels il n'a pas paru que ce fût une lâcheté de fuir devant la persécution. Il accumule d'abord ceux de l'Ancien Testament, pour en venir enfin à ceux du Nouveau, selon lequel Jésus lui-même, en plusieurs circonstances, s'est retiré au désert, après que déjà, dans son enfance, sur une inspiration divine, ses parents l'avaient emmené en Égypte. « Ainsi donc les Saints, en s'exilant, étaient préservés avec un soin providentiel, comme des médecins nécessaires aux malades. Quant aux autres, aux simples mortels tels que nous, la loi veut qu'ils fuient quand on les persécute et se cachent quand on les recherche, et qu'ils ne tentent pas témérairement le Seigneur. Ils doivent attendre, comme je l'ai déjà dit, que vienne le temps fixé pour leur mort, et que leur juge statue sur leur sort, comme il lui semblera bon. Mais il faut qu'ils soient prêts, dès que le moment les réclame, et que, quand on a mis la main sur eux, ils luttent pour la vérité jusqu'à la mort. C'est ce qu'observaient les bienheureux martyrs, au temps des persécutions ; poursuivis, ils fuyaient ; dans leur retraite, ils restaient forts ; quand on les avait trouvés, ils rendaient témoignage. Si quelques-uns d'entre eux s'offraient aux persécuteurs, ils n'agissaient pas même alors à la légère ; leur martyre était immédiat, et tout le monde pouvait se rendre compte que le zèle qu'ils montraient en se livrant leur était inspiré par l'Esprit (1). » Les chapitres qui suivent donnent un récit pittoresque et pathétique des événements à la suite desquels Athanase s'était résolu à fuir, après qu'une foule d'Ariens, qui s'étaient joints aux soldats de Syrianus, avaient envahi l'église, de nuit, pour l'arrêter : « Je me levai », dit Athanase, « et je donnai l'ordre de faire une prière, en demandant que tous les autres se retirassent d'abord ; car je préférais m'exposer moi-même plutôt que voir souffrir quelqu'un d'entre vous.

(1) Ch. XXII.

Quand donc la plupart furent sortis, tandis que les autres nous accompagnaient, les moines qui étaient là avec moi et quelques ecclésiastiques venus jusqu'à moi m'entraînèrent ; et c'est ainsi que — j'en atteste la vérité — pendant qu'une partie des soldats investissait le sanctuaire et que les autres cernaient l'église, nous passâmes à travers, guidés par le Seigneur, protégés par lui, et nous nous retirâmes sans qu'ils nous eussent vus, en glorifiant grandement Dieu, parce que nous n'avions pas trahi notre peuple, et qu'après l'avoir congédié, nous avions pu nous sauver et échapper aux mains de ceux qui nous cherchaient (1). »

L'histoire des Ariens, dédiée aux Moines. — On peut rattacher à ce groupe d'écrits cet ouvrage qui a été composé à la même époque, peu après les deux précédents, en 358. Il nous est arrivé privé de sa première partie et d'un bon nombre des documents qui s'y trouvaient insérés ; s'il a subi ces mutilations, c'est sans doute parce que ceux-ci figuraient déjà dans l'*Apologie contre les Ariens*, et parce que le récit lui-même se rencontrait souvent avec ce premier exposé. Tel qu'il est, il reste peut-être l'œuvre où le talent littéraire d'Athanase apparaît avec le plus d'originalité et le plus de variété. Ce que nous en avons conservé expose les faits qui vont de l'année 335 à l'année 357. C'est de l'histoire tantôt détaillée, tantôt tracée à grands traits, par un homme qui en fut souvent la victime, toujours le héros et l'acteur le plus efficace. C'est de l'histoire passionnée, comme celle que fait Démosthène dans ses grands plaidoyers politiques, *Ambassade* ou *Couronne*. L'analogie ne vient point seulement de ce fait que, dans les deux cas, c'est une histoire vécue que nous entendons raconter. L'influence de Démosthène, ou, si l'on veut, de l'enseignement de l'école, tout nourri de Démosthène, y est manifeste, et, parfois, à travers Démosthène, celle de Thucy-

(1) Ch. XXIV.

dide. Tout y est pittoresque ou dramatique, aussi bien le tableau du retour triomphal d'Athanase après son premier exil, que celui des manœuvres exercées sur le malheureux pape Libère ou sur le vieil Hosios, pour les contraindre à une défaillance, ou que la fameuse description de l'invasion d'une église à Alexandrie par une soldatesque brutale et une plèbe lascive. La satire et l'invective se mêlent constamment, comme chez Démosthène, à ces amples narrations, en une série de scènes d'une ironie tantôt puissante, tantôt cinglante. On pense aux pages où est stigmatisée l'attitude d'Eschine, dans le banquet offert par Satyros, quand Athanase conte l'intrigue de l'évêque arien Stéphane, essayant de compromettre le vieil évêque de Cologne, Euphratès, en introduisant de nuit, dans sa chambre, une femme publique, ou quand il raille un autre évêque hérétique, Léonce, qui s'est fait castrat, plutôt que de renoncer à cohabiter avec son Eustolium, ou quand il nous décrit le palais de Constance, livré à l'omnipotence des eunuques. Les coups les plus terribles sont réservés pour l'empereur lui-même, pour *Costyllios*, comme il l'appelle avec dédain, pour ce patron de l'hérésie la plus terrible, la plus ouverte que le christianisme ait encore vue naître, pour le fils dégénéré de Constantin, le frère indigne de Constant, en qui Athanase veut reconnaître l'Antéchrist. On ne pense plus alors à Eschine, mais à Philippe.

Qu'il y ait parfois, dans d'aussi furieuses invectives, de l'exagération et de l'injustice, c'est possible chez Athanase, comme chez Démosthène. Il est même prudent de contrôler de près, quand nous disposons d'autres documents, des récits historiques où l'exposé des faits peut être, en certains cas, incomplet ou tendancieux. Mais, comme chez Démosthène aussi, ce qui domine dans l'impression que nous recevons de cette éloquence, c'est l'admiration pour un homme qui s'est dévoué tout entier à une grande cause. Si le vocabulaire d'Athanase n'a pas la pureté de celui de Démosthène, si la syntaxe

n'est pas irréprochable, si la langue, au total, n'a pas autant de correction classique qu'en auront celle de Basile, celle de Grégoire de Nazianze, celle de Chrysostome, la sincérité de la passion, la noblesse des sentiments qui alimentent cette passion, donnent à cette *Histoire* un éclat et une énergie qui l'apparentent, en quelque mesure, aux plus belles œuvres du grand orateur athénien (1).

Épîtres théologiques. — Athanase, comme tous les grands évêques du IVe siècle, a entretenu une correspondance incessante, et il s'est servi de la lettre pour défendre sa foi et sa conduite. Les *Épîtres* qui nous sont parvenues de lui ne sont pas des lettres familières ; un certain nombre atteignent l'étendue d'un traité et en prennent le ton. Nous étudierons d'abord les grandes *Épîtres* de ce genre ; en second lieu, les lettres plus courtes d'objets divers ; enfin la classe particulière et plus strictement définie des *Lettres Festales*. Dans chacune de ces trois catégories, nous nous conformerons le plus possible à l'ordre chronologique.

Dans la première, la plus ancienne est l'encyclique qu'Athanase envoya à tous les évêques, en 341 ou à la fin de 340 (2), lorsque, après son retour du premier exil, les troubles recommencèrent à Alexandrie, avec l'installation d'un évêque arien, Grégoire, soutenu par un préfet hostile aux Nicéens, Philagrius. Athanase commence par rappeler l'histoire du lévite d'Éphraïm, pour conclure que l'Église vient de souffrir une injure aussi grave que la femme du lévite (3). La chrétienté tout

(1) Elle est précédée d'une *Lettre aux moines*, où Athanase explique son dessein et le retard qu'il a mis à l'exécuter.

(2) En tout cas, postérieurement au 24 mars 340, date de l'installation de Grégoire. Voir sur la date et le texte de la *Lettre* l'introduction des Bénédictins.

(3) Il le fait assez brièvement ; Grégoire de Nazianze ou Chrysostome en auraient tiré des effets pathétiques, en la commentant en détail ; je n'insiste pas, dit Athanase, car l'histoire est dans l'Écriture, et vous la connaissez.

entière devrait ressentir la même indignation qui saisit alors Israël. Il raconte ensuite les faits, dans des pages qui annoncent déjà les morceaux les plus véhéments de l'*Histoire des Ariens* : scènes brutales que nous verrons se reproduire à Constantinople, sous l'épiscopat de Grégoire et sous celui de Chrysostome, et qui, au IVe siècle, n'ont été épargnées à aucune des grandes cités chrétiennes de l'Empire, mais qui prenaient un caractère particulier de gravité et de scandale quand s'en mêlait la plèbe alexandrine, parmi laquelle il y avait encore beaucoup de païens, empressés à profiter de ces discordes. L'objet propre de la lettre est de prévenir les évêques que Grégoire est Arien ; que les hérétiques espèrent, grâce à lui, s'installer plus solidement à Alexandrie qu'ils n'avaient réussi auparavant à le faire avec Pistos ; qu'Eusèbe de Nicomédie est le chef qui dirige toute la manœuvre, et que les bons catholiques doivent être sur leurs gardes, si Grégoire ou Eusèbe font, auprès d'eux, quelque démarche hypocrite.

Cette Épître peut passer pour une lettre de circonstance. L'*Épître à un ami sur les décrets du synode de Nicée* est, au contraire, une Épître théorique. Elle a été écrite à un moment plus calme, après la mort de l'évêque arien Grégoire, quand Athanase était revenu dans sa ville épiscopale, en 350 ou dans l'une des années qui ont immédiatement suivi. Elle a pour point de départ une réponse à l'objection que les Ariens ne cessaient pas de faire à l'emploi du mot *consubstantiel*, parce que ce terme n'est pas emprunté à l'Écriture ; mais elle fournit à Athanase l'occasion de rappeler ses souvenirs personnels sur le rôle joué au concile par des hommes comme Eusèbe de Césarée ou Acace. Il insiste sur l'immuable unité de la vraie tradition chrétienne (1), en l'opposant

(1) En commençant (ch. III) par citer le *Pasteur*, qui n'est pas un excellent garant pour le dogme de la *Trinité* ; mais Athanase ne paraît jamais s'en être aperçu (cf. encore, ch. XVIII).

aux variations des hérétiques. Il expose ensuite la thèse arienne et la réfute (1), en s'appliquant à ruiner la différence que les Ariens veulent maintenir entre le Fils et les *autres créatures*. « Si vous croyez vraiment, ô Ariens, que le Fils de Dieu a commencé d'être, il ne peut différer en rien des autres par nature, selon vous, tant que vous maintiendrez qu'il y a eu un temps où il n'était pas, qu'il a été produit, et que c'est en considération de son mérite qu'il a obtenu en naissant la grâce du nom qu'il porte (2). » Il ne manque pas d'expliquer le verset VIII, 22, des *Proverbes*, autour duquel, dit-il, les Ariens font un *bruit de moucherons* (3). Qu'ils prouvent, à leur tour, que leurs formules sont autorisées par l'Écriture ! Après avoir rappelé (4) par quelles subtilités Eusèbe et Astérius ont essayé d'esquiver les décisions nettes de Nicée, il s'applique à montrer que si les termes *consubstantiel* et *de la substance* du Père ne sont pas textuellement dans l'Écriture, ils en rendent le sens ; il fait appel au témoignage de Denys, évêque de Rome, dont il cite un fragment important, et à celui d'Origène, à propos duquel il soutient, non sans raison, qu'il faut savoir distinguer entre les idées qu'il avance sous forme d'hypothèses et celles qui sont pour lui des définitions précises de la foi. Enfin il leur reproche, comme un emprunt à la philosophie profane, l'emploi de ce terme ἀγένητος qui devait fournir encore l'essentiel de leur argumentation à Eunomios et à ses disciples, au temps de Basile et de Grégoire.

Il y a quelque probabilité que la *Lettre sur l'opinion de Denys* appartient à la même époque (5). Nous avons dit déjà (6) comment l'intervention de Denys d'Alexan-

(1) En citant, au chapitre VIII, le Cappadocien Astérius (auquel il reproche d'avoir sacrifié au temps des persécutions), et Arius lui-même.

(2) Ch. IX.

(3) Début de 14.

(4) Ch. XIX-XX.

(5) Voir l'introduction des Bénédictins.

(6) T. II, p. 449-50.

drie dans la querelle du Sabellianisme, avait inquiété quelque peu le pape Denys de Rome ; comment, sur la demande de ce dernier, l'Alexandrin avait présenté son apologie, en reconnaissant qu'il avait pu employer quelques expressions imprudentes, et, comment, en les expliquant ou en les atténuant, il persistait à rejeter, comme non scripturaire, l'emploi du mot *homoousios*. C'était assez pour que les Ariens se réclamassent de lui, et il a fallu une certaine complaisance à Athanase pour présenter comme absolument irréprochable une doctrine dont Basile avouera plus tard, dans une de ses lettres et dans son traité *sur le Saint-Esprit*, qu'elle donnait quelque prise à la critique (1). Il a toutefois le droit de réclamer qu'on n'oublie pas que c'est au courant d'une controverse contre Sabellius que Denys s'est laissé entraîner à trop pencher du côté opposé, et qu'ensuite il a fait certaines concessions aux observations du pape de Rome.

La *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye* est d'un ton assez différent. Elle a été écrite à un moment critique, quand Athanase, après le coup de main dirigé contre lui par Syrianus dans l'église de saint Théonas, avait quitté Alexandrie (9 février 356), et avant que l'évêque arien Georges eût été installé (24 février 357). Elle débute par de longues généralités sur l'œuvre du diable dans la production des hérésies, qui s'expliquent parce qu'Athanase ne se sentait pas assuré de trouver également crédit auprès de tous ceux à qui il s'adressait : « J'ai appris », dit-il au début du chapitre v, « au cours de mon séjour en ces régions, par des frères véritables et attachés à la bonne doctrine, que certains partisans d'Arius y sont venus, ont écrit comme il leur a plu sur la foi et veulent vous mander que vous contresigniez leur opinion ou

(1) Athanase reconnaît d'ailleurs, chapitre iv, que Denys a été un jour maladroit, mais il réclame qu'on interprète sa pensée d'après l'ensemble de ses écrits, au lieu d'isoler les expressions téméraires.

plutôt celle que leur a inspirée le diable ; ou bien que celui qui les contredira soit banni. » Il conseille donc à ses correspondants de ne pas se laisser duper par les ruses qu'on emploiera avec eux et de se souvenir que le véritable enjeu de la controverse, c'est la foi de Nicée ; il leur nomme les Ariens dont il faut le plus se défier et leur indique aussi les défenseurs de l'orthodoxie. Pourquoi Arius a-t-il été chassé par Alexandre ? Pourquoi le concile de Nicée a-t-il condamné sa doctrine ? La discussion qui suit vise à rapprocher l'Arianisme du Manichéisme (ch. xvi), critique la distinction des deux Verbes, explique le fameux verset des *Proverbes*. Mais tout cela est assez rapide ; il s'agit moins d'engager une controverse approfondie et détaillée que d'agir sur l'âme des évêques libyens et égyptiens. C'est au sentiment que font appel le récit de la mort d'Arius (ch. xix), et l'exhortation qui termine la lettre, exhortation où les Mélétiens sont aussi bien visés que les Ariens, l'encyclique étant destinée à des Égyptiens.

La *Lettre à Sérapion sur la mort d'Arius* reprend, avec plus de détails, le récit fait en abrégé dans la lettre précédente. Elle est contemporaine de l'*Histoire des Ariens pour les Moines* (358) (1). Athanase s'excuse de n'avoir pas raconté dans celle-ci la fin de l'hérésiarque, de peur « de paraître insulter à sa mort ». Mais il importe qu'on sache qu'Arius n'est pas mort réconcilié avec l'Église ; du reste, la soudaineté tragique avec laquelle il a été frappé prouve bien « que son hérésie est haïe de Dieu ». Ces considérations remplissent à peu près toute la missive, avec la recommandation de communiquer l'*Histoire pour les Moines* aux fidèles, mais de bien se garder de la laisser tomber aux mains des Ariens. Le récit lui-même vient du prêtre Macaire, qui assistait l'évêque de Constantinople, Alexandre, au moment où les Eusébiens menaçaient de ramener de force à l'Église Arius, qui

(1) Cf. le début.

avait remis à Constantin une profession de foi vague et peu compromettante. Il tient en une ligne, et, s'il n'y a pas de raison sérieuse de contester que le fond en soit exact, les termes dont se sert Athanase sont empruntés avec intention à celui de la mort de Judas (*Actes*, I, 18).

Les quatre lettres à l'évêque de Thmuis (Sérapion) *sur le Saint-Esprit*, ont été écrites pendant qu'Athanase était au désert (1), entre 356 et 362. La doctrine orthodoxe sur le Saint-Esprit devait encore tarder longtemps à se former, et nous verrons quelles précautions Basile lui-même a gardées vis-à-vis de ceux qui répugnaient à lui donner formellement la qualification de *Dieu*. Athanase vise ici, dit-il lui-même, d'anciens Ariens qui ont fini par faire des concessions au sujet de la seconde personne, mais qui restent intransigeants au sujet de la troisième (2). Il pose avec fermeté les fondements de la doctrine qui sera consacrée un siècle après lui, en discutant les textes (principalement un texte d'Amos et un texte de saint Paul) que les sectaires invoquaient, ou les arguments qu'ils employaient; en alléguant que partout dans l'Écriture, le Saint-Esprit n'est pas seulement mentionné sous le nom d'*Esprit*, mais que ce nom est accompagné d'une détermination qui en précise le sens ; en expliquant que toute l'économie de la Trinité est compromise si on ne reconnaît pas sa divinité, et que l'œuvre de sanctification dont il est l'agent devient impossible ; en rappelant enfin la véritable tradition ecclésiastique, qui a commencé avec la formule du baptême, intimée par Jésus lui-même (*Math.*, XXVIII, 19), et qui est toujours restée identique.

« Je croyais », dit Athanase au début de la *II*[e] *Épître*, « n'avoir écrit qu'une lettre brève, et je me reprochais ma grande insuffisance, m'accusant de n'avoir pas été ca-

(1) Ch. I et XXXIII.

(2) Le nom qu'Athanase leur donne (10 et 32) et qu'ils semblent s'être donné eux-mêmes est celui de *Tropiques* (Τροπικοί) ; il n'est pas très aisé de voir quel sens il faut donner à l'expression

pable d'écrire tout ce qu'on peut dire contre ceux qui blasphèment le Saint-Esprit ; mais puisque tu me dis que quelques frères ont exprimé le vœu de me voir abréger même ce résumé, afin qu'ils puissent facilement et en peu de mots répondre à ceux qui les interrogent sur notre foi, et réfuter les impies, j'ai accompli cette nouvelle tâche, avec l'assurance que toi, qui as bonne conscience, tu suppléeras à ce qui pourra manquer ici. » On s'attend, après cet exorde, à lire un sommaire de la lettre précédente ; mais Athanase est un de ces esprits actifs qui n'aiment pas retoucher une œuvre déjà faite et se laissent entraîner plutôt à en faire une nouvelle, tout au moins dans la forme ; car il est l'homme de quelques idées simples, qu'il répète obstinément en les variant. En fait, la seconde lettre est plutôt un résumé des *Discours contre les Ariens* ; elle ne touche qu'incidemment à la doctrine du Saint-Esprit, et, reprenant l'hérésie arienne à sa source, elle traite presque uniquement de la relation entre le Fils et le Père. Athanase s'est aperçu lui-même qu'il avait dévié de son plan, et au début de la IIIe lettre — qui n'est peut-être, comme le pensent les Bénédictins, que la seconde moitié de la deuxième, détachée à tort de la première par les copistes — il dit à Sérapion : « Tu seras peut-être surpris, quand j'ai été invité à abréger la lettre que j'avais écrite sur le Saint-Esprit et à donner un exposé sommaire, de me voir abandonner en quelque sorte ce thème et écrire contre ceux qui blasphèment le Fils de Dieu et le traitent de créature. » Mais il explique que les deux questions sont étroitement liées, et reprend son argumentation en mettant au premier plan la personne du Saint-Esprit, quoiqu'en l'associant toujours à celle du Fils.

La quatrième lettre (ou la troisième, si les deux précédentes n'en faisaient qu'une) paraît avoir été écrite après un certain intervalle. Elle est une sorte d'appendice, où, sur la demande de Sérapion, Athanase réfute certains propos des Ariens auxquels il a déjà fait allusion, dans

ses réfutations précédentes, mais qu'il a plutôt écartés dédaigneusement que discutés à fond. Il s'agit d'une argumentation qui, jouant sur la génération divine et la génération humaine, avance que si l'Esprit n'est pas une créature, il est un Fils ; et que le Verbe et lui sont deux frères ; ou bien que, si l'Esprit dérive du Fils, le Père devient un grand-père. Ces subtilités dialectiques enchantaient les Grecs, et les Égyptiens aussi ; Athanase, qui ne voulait guère les considérer que comme des facéties, est obligé, sur l'insistance de son correspondant, de les combattre par une réduction à l'absurde et par des preuves scripturaires. La lettre se termine, en réalité, avec le chapitre VII du long morceau en 23 chapitres, que nos éditions donnent comme un tout ; la doxologie qui se place à cet endroit indique une fin. Les 16 chapitres suivants sont un morceau primitivement distinct, ou plutôt une sorte de post-scriptum ; car ils n'ont pas un début véritablement indépendant (1). Athanase se propose d'y examiner, toujours sur la demande d'un correspondant qui n'est pas nommé, mais qui est vraisemblablement encore Sérapion, la péricope 24-32 du chapitre XII de l'*Évangile de Mathieu*, c'est-à-dire le morceau sur Béelzeboul et sur le blasphème contre le Saint-Esprit, qui ne peut être pardonné. Il rappelle d'abord l'explication d'Origène et de Théognoste, selon lesquels il s'agit de ceux qui commettent un péché mortel après le baptême et il la rejette pour des raisons assez fortes. Il y voit lui-même la condamnation des Juifs, qui, non seulement nient la divinité de Jésus, mais attribuent ses œuvres divines à l'action démoniaque. Sa préoccupation est d'écarter la pensée que peut suggèrer le texte, que le Saint-Esprit est supérieur au Verbe, et de montrer, à cet effet, que le péché qui ne se pardonne pas est commis contre le Verbe ; ce qui lui permet, en terminant sa discussion, de ramener le nom des Ariens et d'insinuer qu'ils

(1) Voir la préface des *Bénédictins* et les *Athanasiana* de STÜLCKEN

tombent sous le coup de cette condamnation sans appel.

Comme la *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye*, celle sur *les conciles de Rimini et de Séleucie* (1) date d'un moment critique, la fin de l'année 359. Elle est d'une grande importance pour l'histoire ; longue et variée, elle contient tour à tour des documents et de la controverse ; elle révèle aussi qu'Athanase était capable de joindre à l'occasion un esprit politique à son indomptable fermeté. Il commence par exposer comment les évêques ariens Ursace et Valens, avec la complicité de quelques autres, rédigèrent la formule de Sirmium et essayèrent vainement de la faire adopter à Rimini, et il insère ensuite la lettre des Pères de Rimini à Constance. Il raconte, en second lieu, ce qui s'est passé à Séleucie, en insistant cette fois sur la responsabilité d'Acace. Le développement qui suit est destiné à montrer, comme nous avons déjà vu souvent qu'Athanase aime à le faire, la souplesse avec laquelle les Ariens modifient sans cesse leur thèse, dans l'expression. C'est là que se trouvent d'importantes citations de la *Thalie*, et d'autres documents ariens, dont il nous est arrivé précédemment de faire usage. Il insère une nouvelle lettre synodale, celle du concile de Jérusalem en 335, ainsi que la formule du concile d'Antioche, dit de *la Dédicace*, en 341, et les autres documents provenant de ce concile ; puis la formule envoyée peu après à l'empereur Constant ; une cinquième formule, postérieure de trois ans ; une sixième, qui provient du second concile de Sirmium contre Photin ; une septième, celle de Sirmium, en 357, qu'Hosios fut contraint de signer. Il revient alors au concile de Séleucie ; à la fin de cet exposé historique (ch. XXX-XXXII) se trouve un morceau relatif à des événements postérieurs à 359, qui a dû être ajouté après coup. La controverse reprend alors, contre ceux qui se refusent à accepter le *consubstantiel*, parce que l'Écriture n'emploie pas ce terme. Athanase répudie abso

(1) Les destinataires ne sont pas clairement indiqués.

lument ceux d'entre eux qui rejettent à la fois le mot et l'idée, les Ariens stricts, les Anoméens. Mais il tend la main à certains autres : « Les quelques mots qui précèdent suffisent pour condamner ceux qui rejettent entièrement le concile de Nicée. Mais pour ceux qui admettent toutes ses formules, à la seule exception de l'*homoousios*, il ne faut pas les traiter en ennemis. Nous ne faisons pas front contre eux, comme contre ceux qui sont atteints de la démence arienne (1), ou qui combattent l'autorité des Pères ; nous leur parlons comme des frères à des frères, qui ont le même sentiment que nous, et ne sont en désaccord avec nous que sur l'expression. » Ainsi, il cherche à ramener les *Homéousiens*, parmi lesquels il nomme expressément Basile d'Ancyre. En 346, Démosthène, l'intraitable adversaire de Philippe, a défendu la paix, qu'il croyait momentanément nécessaire. A la fin du règne de Constance, au moment où le monde, selon le mot fameux de saint Jérôme, « gémissait et s'étonnait d'être arien », Athanase ne se refusait pas à quelques accommodements nécessaires. Il ne cédait rien de son propre point de vue, comme le prouvent les derniers chapitres de la lettre, où il justifie les Pères de Nicée pour avoir adopté l'*homoousios* et explique comment, si le terme a paru malsonnant à l'époque de Paul de Samosate, c'est parce que la question se posait tout autrement que ne la posent les Ariens. Mais il était disposé à ne s'attacher qu'au fond des choses ; il a enseigné lui-même à Basile la nécessité de certains ménagements.

Le *tome pour les Antiochiens* (2), rédigé au nom des évêques réunis en concile à Alexandrie, en 362, témoigne

(1) Socrate, *H. E.*, I, 13, parle d'un *Synodicon* d'Athanase qui était différent de la *Lettre sur les Synodes de Rimini et de Séleucie*, et que nous n'avons pas. On a fait des efforts pour le reconstituer (Batiffol, *Le Synodicon de saint Athanase* dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1901 ; G. Lœschke, dans le *Rheinisches Museum*, 1904. Contre leurs hypothèses, cf. Schwartz, *Nachrichten de Gœttingen*, 1904).

(2) Le mot tome semble avoir eu une valeur technique ; cf. Grégoire de Nazianze, *Ep.* 101.

aussi d'un esprit conciliant. Athanase se propose de rétablir la concorde dans l'église d'Antioche, troublée non seulement par la présence d'un évêque arien, mais par la dissension entre les deux chefs de la communauté catholique, Mélèce et Paulin. Il définit à quelles conditions ceux qui consentiraient à rentrer dans celle-ci doivent être acceptés ; il conseille qu'en ce qui concerne le terme d'*hypostase*, on ne se montre pas trop rigoureux, et qu'on l'admette, si on a l'assurance qu'il n'est employé ni dans une signification sabellienne ni dans une signification arienne.

L'année suivante, après la mort de Julien, Jovien, devenu empereur, s'empressa de rappeler tous les évêques exilés, et fit connaître directement cette mesure à Athanase par une lettre très élogieuse. L'évêque, d'ailleurs, avait pris les devants et était revenu à Alexandrie dès que la mort de l'Apostat avait été connue. Il semble qu'il ait écrit à Jovien plusieurs lettres (1). Nous en avons conservé une où il expose brièvement à l'empereur la foi de Nicée, énumère toutes les régions de l'Empire où elle est acceptée, et définit en quelques mots l'arianisme. Théodoret (*H. E.*, IV, 2) a cité cette lettre avec une suscription qui nous apprend que, comme le *tome pour les Antiochiens*, elle est écrite au nom d'un concile. Des Ariens Alexandrins, qui se trouvaient à Antioche, essayèrent de protester contre le retour d'Athanase auprès de l'empereur, quand il passa par la ville ; mais ils furent très mal accueillis (2).

La *Lettre écrite au nom de quatre-vingt-dix évêques d'Égypte et de Libye aux évêques d'Afrique* est postérieure de plusieurs années ; elle date sans doute de 369. Athanase a été prévenu que certaines gens s'efforcent encore (3)

(1) Voir la préface des *Bénédictins*.

(2) Voir les curieux documents, très hostiles à l'arianisme, publiés dans l'édition bénédictine à la suite de la *Lettre à Jovien*.

(3) C'est au chapitre I de cette *Lettre* qu'apparaît pour la première fois, chez Athanase, le chiffre de 318 pour les Pères de Nicée.

de faire prévaloir la doctrine de Rimini sur celle de Nicée (1), et il avertit ses correspondants que ce peuvent être des Ariens déguisés. Il exalte le concile de Nicée, véritablement œcuménique, et dresse en antithèse toutes les raisons qui peuvent discréditer celui de Rimini. Il défend l'*homoousios* (2) et réfute les *Anoméens*.

Trois autres lettres dogmatiques enfin appartiennent aux dernières années de la vie d'Athanase (3). Elles ne sont pas des encycliques, mais comme les lettres *à Sérapion*, ont chacune un destinataire particulier. Ce sont les lettres à *Épictète*, évêque de Corinthe, à *Adelphe*, évêque et confesseur, à *Maxime*, philosophe. La plus importante est la première, qui a été utilisée par Épiphane contre Apollinaire (4), et louée par le concile de Chalcédoine. Athanase avait reçu d'Épictète un mémoire, où l'évêque de Corinthe soumettait à son examen quelques opinions assez étranges qui avaient cours parmi les fidèles sur le corps du Christ et la relation entre les deux natures. Nous avons constaté, dès le plus ancien de ses ouvrages, que la foi d'Athanase était tout entière suspendue au dogme de l'incarnation. Il paraît trouver que son collègue a montré une indulgence surprenante pour des propositions qui, par leur seul énoncé, font frémir des chrétiens sincères. Après avoir exprimé fortement son indignation, il réfute successivement ceux qui ont osé dire que « le corps du Verbe est consubstantiel à sa divinité » (ch. IV) ou que l'incarnation s'est opérée par *convention*, non par *nature* (ch. VII) ; que, si l'on n'admet pas cela, on adore une tétrade et non une trinité (ch. VIII) ; que celui qui est né de Marie n'est pas le Christ même,

(1) Déjà mis en garde, ajoute-t-il, par Damase.

(2) Parfois en termes analogues à ceux de la *Lettre sur les décrets de Nicée* (cf. aussi, ch. V, la comparaison entre les Ariens et des moucherons).

(3) 370-1.

(4) *Hær.* 77 ; édition spéciale de la *Lettre à Épictète*, par G. LUDWIG, Iéna, 1911

ni le Seigneur ni Dieu (ch. x) ; que le Verbe est venu en le Fils de Marie comme en chacun des prophètes (ch. xi).

Adelphe est désigné dans le *Tome pour les Antiochiens* comme évêque d'Onyphis, et l'*Histoire des Ariens* nous apprend qu'il avait été exilé pour sa foi. En lui écrivant, Athanase dénonce des erreurs analogues à celles dont il est question dans la *Lettre à Épictète*. La *Lettre à Adelphe* les examine moins en détail et se maintient davantage dans les généralités éloquentes. Il est clair que nous sommes au moment où l'arianisme appartenait déjà au passé, et où le danger venait plutôt du côté d'Apollinaire. Mais Athanase avait eu si longtemps les Ariens pour adversaires qu'il ne se déshabituait pas de frapper sur eux, et ce sont encore les *Ariomanites* qu'il nomme à la fin de sa lettre, tout en leur ayant prêté des idées qui sont plutôt apollinaristes. On peut dire à peu près la même chose de la lettre assez courte au philosophe Maxime, sans doute le même qui joua plus tard un rôle fâcheux à Constantinople contre Grégoire de Nazianze, mais qu'Athanase tenait alors en estime.

Petites lettres sur des questions diverses. — Dracontius était chef d'un monastère, lorsqu'il avait été appelé à l'épiscopat (en 354 ou 355, quand Constance sévissait contre les catholiques). Au dernier moment, il s'était dérobé. Athanase lui écrivit alors que la fête de Pâques approchait et que les fidèles réclamaient un évêque, pour le conjurer de ne pas se refuser à la volonté de Dieu ; la lettre est pressante, mais empreinte de cette modération qu'Athanase savait observer quand l'arianisme n'était pas en jeu. Les deux porteurs de la missive, le prêtre Hiérax et le lecteur Maxime étaient d'ailleurs chargés d'instructions verbales, qui, sans doute, si Dracontius persistait dans sa résistance, étaient de nature à compenser le ton conciliant de celle-ci.

La *Lettre au moine Ammon*, dont il est question dans la *Vie de saint Antoine* (ch. LX), et qui était mort avant saint Antoine, est, par conséquent, antérieure au com-

mencement de 356 (1) ; elle a pour objet de calmer les scrupules qui tourmentaient Ammon, à cause de certaines visions nocturnes que son imagination ne parvenait pas à bannir. La *Lettre à l'évêque Rufinianus*, postérieure au synode tenu à Alexandrie, en 362, lui prescrit la conduite à tenir envers ceux qui avaient failli pendant les persécutions exercées contre les catholiques par les Ariens. Ces deux lettres sont entrées dans les recueils canoniques de l'Église grecque (2).

Lettres Festales. — Athanase s'est conformé à la coutume des évêques d'Alexandrie, qui annonçaient chaque année la date de la fête de Pâques aux églises d'Égypte par une lettre spéciale. Ses *Lettres pascales* avaient été réunies après sa mort en un recueil, dont le texte original ainsi que la traduction copte se sont perdus, sauf quelques fragments. Il s'est conservé un morceau plus important de la traduction syriaque (*P. G.*, XXVI), qui va jusqu'à une lettre numérotée 20 par l'auteur du recueil et qui, en réalité, est la treizième (3). Les lettres qu'il contient appartiennent aux vingt premières années (329-348). La

(1) Date de la mort d'Antoine.

(2) Elles ont été rééditées par Pitra, *Juris eccles. Græcorum hist. et monum.*, I. Deux lettres relatives au concile de Sardique de 343 et conservées seulement en latin (*P. L.*, 56), sont regardées comme authentiques par Schwartz et rejetées par Hefele. Les deux lettres à Lucifer (*P. G.*, 26), paraissent apocryphes (L. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1906).

(3) Le compilateur a dressé sa liste comme si Athanase avait composé 45 lettres (nombre égal à celui de ses années d'épiscopat) ; mais, en fait, dans sa vie tourmentée, Athanase s'est abstenu plusieurs fois. — Édition du texte syriaque par Cureton, *The Festal Letters of Athanasius*, Londres, 1848 ; reproduite avec une traduction latine par Mai, *Nova Bb. Patrum*, t. VI. Autres fragments depuis dans G. Bickell, *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Münster, 1871. — Zahn, *Gesch. des N. T. Kanons*, II. — C. Schmidt, *Nachrichten* de Gœttingen, 1898. — Édition de la Lettre 39 dans Zahn, *Grundriss der Geschichte des N. T. Kanons*, 2e édition. Voir encore quelques indications complémentaires dans la *Geschichte* de Bardenhewer. — La XIIe n'est pas, à proprement parler, une lettre festale ; elle est adressée à l'évêque de Thmuis, Sérapion, d'ailleurs, à l'approche de Pâques, et pour accompagner la lettre festale de 340 à 341.

communication de la date de Pâques et la fixation de la durée du Carême, qui en sont l'objet, sont placées régulièrement à la fin, suivies, en certains cas, de la mention des nouveaux évêques qui ont été appelés à succéder aux défunts. Auparavant se trouve une exhortation, de longueur variable, et dont les thèmes diffèrent aussi, d'année en année, quoique certaines idées imposées par les circonstances reviennent assez fréquemment. Athanase y fait parfois allusion aux difficultés qu'il rencontre ; il y parle aussi des schismatiques ou des hérétiques, Méléticns ou Ariens ; mais l'ensemble est une instruction catéchétique. Il faut au moins signaler en particulier deux de ces lettres : c'est d'abord la première, celle de 329, parce qu'elle nous apprend que le jeûne ne comprenait encore, au moment où elle fut envoyée, qu'une semaine ; dès l'année suivante, il devient la période de quarante jours ; c'est ensuite et surtout la trente-neuvième, celle de l'année 367, qui donne la liste canonique des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament. Athanase veut éviter, nous dit-il, à ses fidèles, le danger de confondre les livres apocryphes avec les livres authentiques, et il sent la nouveauté de sa tentative : « Au moment de dresser cette liste, je veux me servir, pour excuser ma hardiesse, du passage bien connu (1) de l'évangéliste Luc, en disant à mon tour : Puisque certains ont entrepris de composer par eux-mêmes les écrits qu'on qualifie d'apocryphes et de les mélanger avec l'Écriture inspirée par Dieu, à qui nous devons d'être instruits selon la tradition qu'ont transmise à nos pères les premiers témoins et ministres du Verbe, il m'a paru bon, à moi aussi, sur la demande que m'en ont faite de véritables frères, vu que j'ai été informé par mes prédécesseurs, d'énumérer les écrits canonisés et reçus de la tradition, qui ont été crus d'origine divine, afin que chacun, s'il lui est arrivé d'être trompé, condamne ceux qui l'ont égaré, et que celui qui

(1) Il s'agit du prologue de l'*Évangile*.

est demeuré pur de toute erreur se réjouisse qu'on le lui rappelle. » Le canon d'Athanase omet pour l'Ancien Testament les *Livres des Macchabées.* Il donne, pour la première fois la liste exacte des vingt-sept livres canoniques du Nouveau. Ce sont là « les sources du salut » ; il n'y faut rien ajouter ; il n'en faut rien retrancher. « Mais, pour plus de précision, je suis obligé de dire en plus qu'il y a d'autres livres, en dehors de ceux-là, qui ne sont pas canonisés, mais qui ont été assignés par les Pères à l'usage de ceux qui viennent à nous et veulent être instruits de la doctrine de piété. Ce sont la *Sagesse de Salomon* et celle *de Sirach*, *Esther*, *Judith*, *Tobie*, la *Doctrine dite des Apôtres*, et *le Pasteur.* D'ailleurs, mes chers frères, une fois dit que les premiers sont canonisés, que les seconds peuvent être lus, il n'y a lieu de faire aucunement mention des apocryphes. C'est une invention des hérétiques, qui écrivent ce qui leur plaît, attribuent à ces écrits une date ancienne, et les mettent en crédit pour avoir un moyen de tromper ainsi les innocents. »

Écrits ascétiques. La vie d'Antoine. — Athanase a vu, dans sa jeunesse, se développer en Égypte le mouvement monastique; il l'a vu, pendant son âge mûr, se propager dans tout le monde chrétien, qui regardait vers l'Égypte comme vers la terre de sainteté par excellence, où se réalisait de nouveau, sous une forme encore plus rapprochée de la perfection, cette vie supérieure, détachée du siècle et toute suspendue à Dieu, dont les prophètes de l'Ancien Testament avaient donné un premier exemple encore incomplet. Parmi les ascètes prodigieux dont les fidèles s'entretenaient, non seulement dans tout l'Orient, mais jusqu'en Gaule ou en Espagne, avec un enthousiasme chaque jour grandissant, aucun n'avait atteint la réputation d'Antoine, qui, disait-on, avait de bonne heure quitté le siècle pour mener au désert — malgré quelques retours momentanés à Alexandrie — presque toute son existence ; qui était mort à 105 ans, après avoir étonné et dépassé tous les moines ou tous les anachorètes par ses

austérités, et, qui, sans aucune culture, sans savoir même lire et écrire, s'était élevé jusqu'au plus haut degré de la purification spirituelle et de la piété contemplative. Des moines *étrangers* demandèrent un jour à Athanase d'écrire pour eux la biographie de ce héros (1), et il répondit à leur demande en composant cette *Vie d'Antoine* qui est l'une des œuvres les plus extraordinaires de la littérature chrétienne au IVe siècle, une de celles à propos desquelles les lecteurs modernes, s'ils veulent en bien comprendre l'esprit et les juger équitablement, doivent, plus que jamais, se dépouiller de toute opinion préconçue et s'inspirer d'un esprit rigoureusement historique. Le succès en a été très grand auprès des contemporains et des générations postérieures. Dès 388, Évagre, évêque d'Antioche (388-393) en a donné une traduction latine, qui nous est parvenue, et une traduction syriaque en a été faite également, à une époque ancienne (2). L'authenticité ne doit pas en être mise en doute ; elle est attestée, dès le IVe siècle, par saint Jérôme et par Grégoire de Nazianze (4) ; et ni le style, ni — nous allons le voir — l'inspiration du livre ne fournissent contre elle aucune objection sérieuse (5).

Le plan est en gros celui-ci : récit de la jeunesse d'Antoine, et de ses premières expériences ascétiques (luttes contre le démon, qui finissent par son triomphe) ; — une longue instruction adressée par Antoine aux chré-

(1) Des moines occidentaux selon l'avis des Bénédictins, qui ont sans doute tiré cette déduction d'un des chapitres finaux où Athanase fait allusion à la Gaule et à l'Espagne ; les mêmes éditeurs datent l'ouvrage de 365 environ ; Eichhorn l'a daté de 357 ; il n'y a de raison bien forte ni pour ni contre aucune de ces hypothèses. — Édition spéciale de MAUNOURY, Paris, 1885 (rééditions).

(2) La traduction latine est donnée par les Bénédictins au-dessous du texte grec ; la traduction syriaque est dans BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, t. V.

(3) *De Viris*, 87-8 et 125.

(4) *Or.*, XXI, 5.

(5) Le principal adversaire de l'authenticité a été H. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mœnchtums*, Gotha, 1877.

tiens qu'attire ou a déjà attirés l'ascétisme ; — suite de la biographie, par le récit des années où Antoine, dans une série de déplacements par lesquels il cherchait à s'assurer une solitude de plus en plus complète, a réalisé son idéal et révélé par ses prodiges la perfection qu'il avait atteinte. Athanase nous dit avoir lui-même connu Antoine ; il a connu sans peine un grand nombre de ceux qui l'ont été voir au désert. Les faits matériels qu'il a ainsi recueillis servent de cadre à la biographie ; mais que sont les faits matériels dans la vie d'un ascète ? Peu nombreux, insignifiants, ils n'intéressent que médiocrement Athanase ou ses lecteurs, quand ils ne sont point une attestation de la vertu d'Antoine et de ses dons surnaturels. Les récits qu'Athanase a pu entendre avaient déjà un caractère légendaire. Il était inévitable que le jour où lui-même essaierait d'en faire les éléments d'une narration continue, il les reliât et les commentât à la manière d'un panégyriste. La vie d'Antoine devait devenir naturellement à ses yeux l'idéal de la vie ascétique. Lui-même, nous dit, dans sa Préface, qu' « elle est pour les moines un modèle parfait », et ce n'est pas sans raison que Grégoire de Nazianze (*loc. cit.*) a qualifié son œuvre de « réglementation de la vie monastique, sous l'apparence d'un récit » (1).

Ce qui frappe le plus le lecteur moderne et qui sans doute aussi a le plus frappé les contemporains, c'est le rôle attribué au diable et à ses suppôts ; la lutte morale par laquelle Antoine parvient à la victoire est présentée comme un véritable combat ; elle devient un conflit dramatique entre le saint et les puissances du mal. Cette démonologie bizarre amuse maintenant l'artiste ou le lettré : les *Tentations de saint Antoine* de la peinture fla-

(1) Bien que la *Vie* ait la forme d'une lettre et qu'Athanase dise même qu'il l'a écrite vite parce que le messager qui devait l'emporter ne pouvait retarder son embarquement, on est en droit d'admettre, avec Reitzenstein (cf. *infra*), qu'il vise un public plus large que les moines auxquels il répond.

mande, la *Tentation de saint Antoine* de Flaubert en sont sorties. Elle risque de choquer beaucoup d'esprits, d'ailleurs très religieux, et c'est à cause d'elle qu'un homme comme Harnack est allé jusqu'à dire que la *Vie d'Antoine* était « l'œuvre la plus funeste qui ait jamais été écrite », et qu'aucune autre « n'avait eu d'effet plus abêtissant sur l'Égypte, l'Asie occidentale et la Syrie » (1).

Il suffira de citer un exemple : « Donc, dans la nuit, les démons font un tel tapage que toute la région en paraît ébranlée ; comme s'ils avaient brisé les quatre murs de la cabane, il sembla qu'ils avaient pénétré au travers, métamorphosés en l'apparence de bêtes fauves et de reptiles ; et voici que tout l'endroit se trouva rempli de l'apparence de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, d'aspics, de scorpions ou de loups. Et chacun d'entre eux se mouvait selon sa propre forme. Le lion rugissait, prêt à faire irruption ; le taureau semblait jouer de la corne ; le serpent rampait lentement, et le loup se précipitait avec furie. Tous ces fantômes ensemble faisaient un bruit terrible, et montraient une rage folle. Antoine cependant, fouetté, piqué par eux, sentait en son corps un rude tourment, mais son âme n'en était que plus intrépide et vigilante. Son corps seul gémissait sous la souffrance ; son esprit restait libre, et il disait comme s'il se moquait : « Si vous aviez quelque puissance, il eût suffi que l'un de vous vînt ici ; mais parce que le Seigneur vous a énervés, vous tentez d'inspirer quelque effroi par votre multitude, et c'est une preuve de votre faiblesse que d'imiter la forme des brutes. » Il reprenait donc, plein de confiance : « Si vous en êtes capables, et si vous avez reçu pouvoir sur moi, ne tardez pas ; attaquez-moi ; mais si vous ne pouvez rien, pourquoi venir me troubler ? Car notre foi en le Seigneur est pour nous un sûr rempart contre vous. » Alors, après

(1) T. U. xxxiv, 3, p. 81-2.

mainte tentative, ils grinçaient des dents contre lui, voyant qu'ils se jouaient d'eux-mêmes et non de lui. — Mais le Seigneur même en ce moment n'oublia pas sa vaillance. Il vint lui prêter secours. Levant les yeux, Antoine vit en quelque sorte s'ouvrir le toit, et comme un rayon de lumière descendre vers lui. Et aussitôt les démons devinrent invisibles ; l'épreuve corporelle cessa immédiatement, et la maison fut entièrement dégagée ; Antoine, sentant l'aide et respirant mieux, adressa une prière à la vision qui lui apparaissait, et dit : « Où étais-tu ? Pourquoi ne t'es-tu pas montré à moi dès le commencement, pour faire cesser mes douleurs ? » Et une voix se fit entendre à lui : « Antoine, j'étais ici, mais j'attendais, pour assister à ta lutte. Puisque tu as résisté et n'as pas été vaincu, je serai toujours ton défenseur, et je te ferai devenir célèbre partout. » Quand il eut entendu ces mots, il se releva et pria, et il reprit tant de force, qu'il sentit en son corps plus de vigueur qu'auparavant. Il avait alors près de trente-cinq ans. »

Ceux qui s'étonnent qu'Athanase ait fait de tels récits oublient qu'il n'a jamais eu aucun doute qu'Arius et que ses disciples — qu'il appelle plus souvent encore *Ariomanes* (possédés d'Arius) que simplement Ariens — ne fussent de véritables suppôts du diable. Cet état d'esprit et son admiration pour l'austérité d'Antoine le disposaient mal à se montrer défiant envers les visions qui se levaient dans l'esprit de l'ascète, surexcité par ses macérations et ses jeûnes, qu'il racontait ensuite, et dont la plupart n'ont dû parvenir à Athanase que par des témoins indirects. Combien d'ailleurs Athanase partageait la foi qui est à l'origine de ces visions, rien ne le montre mieux que la longue instruction qu'il a mise dans la bouche d'Antoine et qui remplit les chapitres XVI à XLIV. Cette instruction contient des parties de pure exhortation morale, où se reconnaissent les principes de cet ascétisme mêlé d'éléments cyniques et chrétiens que nous retrouvons dans toute la littérature du IVe siècle. Mais il y entre une

très forte part de conseils pour la conduite à suivre dans les tentations suggérées par les démons. Or, ce long discours ne peut guère être considéré comme une transcription littérale de paroles réellement prononcées par Antoine ; c'est Athanase qui l'a librement composé en s'inspirant de l'esprit d'Antoine, et en y mettant sans doute un peu du sien (1). On y trouve, et on trouve dans d'autres parties de la *Vie*, les éléments d'une théorie de la nature des démons, qui n'est pas sans relation avec celle qui avait été élaborée par les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens. Ce sont certaines vues sur la matière ténue dont est fait le corps des démons. C'est aussi une conception générale de l'ascétisme, selon laquelle l'objet en est la purification progressive de l'âme, le résultat de cette purification, quand elle a été poussée aussi loin que possible, étant de rendre l'âme capable de recevoir des pouvoirs surnaturels. Ces idées plus élevées corrigent ce qu'ont d'épais certaines des visions d'Antoine. Selon le langage que lui prête Athanase, c'est uniquement notre faiblesse qui fait la force des démons. Nous sommes à l'abri de leurs attaques, dès que nous sommes irréprochables. C'est ce que le diable révèle lui-même à Antoine, le jour où il vient frapper à la porte de sa cellule, sous l'apparence d'un homme de grande taille, et où, à la question de l'ascète : « Pourquoi viens-tu tourmenter les moines ? » il répond : « Ce n'est pas moi qui les tourmente ; ils se troublent eux-mêmes ; car, moi, je suis faible. » Nous sommes ramenés ainsi, malgré tout, à une religion plus épurée.

Il ne faut pas oublier non plus d'autres traits qu'Athanase a tenu à marquer constamment. L'ascétisme d'Antoine ne tourne pas à une recherche égoïste de la perfection individuelle ; il reste charitable. Pendant l'époque

(1) Il est clair aussi que la petite *Apologie* que prononce Antoine, en présence de philosophes grecs, aux chapitres LXXIV-LXXVII, est au moins autant d'Athanase que de lui.

où sévit le plus durement, à Alexandrie, la persécution de Maximin, le solitaire revient dans la ville, et sait s'y rendre utile, au risque de s'exposer, d'ailleurs sans aucune provocation inutile. Tout aussi notable est l'attachement qu'il professe en toute circonstance pour l'orthodoxie. « L'homme de Dieu » n'a jamais aucune compromission ni avec les Mélétiens, ni avec les Ariens, ni avec les Manichéens. Il est respectueux de la hiérarchie ecclésiastique et entend qu'on lui préfère le moindre clerc. Ce copte, qui ne parlait que le copte, ne se laisse cependant pas volontiers entraîner à certaines superstitions qui sont chères à ses compatriotes, les habitants de l'intérieur de l'Égypte, et que condamnent les chrétiens helléniques d'Alexandrie. Il ne veut pas que son corps risque, après sa mort, d'être momifié et exposé, entouré de bandelettes, au lieu d'être enseveli. Ses dernières recommandations sont des conseils aux autres pour qu'ils évitent l'hérésie et des recommandations personnelles sur sa sépulture.

L'Antoine qu'Athanase présente à l'admiration de ses lecteurs n'est donc point uniquement un visionnaire qui paraîtrait un peu fou, s'il n'était pas autre chose. C'est aussi un héros de la volonté, qui affronte les plus rudes épreuves, pour approcher le plus possible de la purification de l'âme ; c'est un chrétien soumis à l'Église, qui n'oublie point ses frères, et qui, à l'occasion, est prêt à se dévouer charitablement pour eux, sans parler du bienfait de l'exemple qu'il leur donne et des guérisons miraculeuses qu'il accomplit. Athanase tient à marquer que ces miracles sont opérés par lui sans aucun esprit d'orgueil ; il ne commande pas aux démons ; il ne l'emporte sur eux que par la prière (ch. LXXXIV). Il tient de Dieu toute sa vertu.

La marque d'Athanase est ainsi nettement visible dans la *Vie*. Est-ce à dire qu'il faille dénier à celle-ci toute valeur historique ou à peu près, et qu'elle ne soit guère que fiction littéraire, avec utilisation de sources que nous

pouvons encore découvrir ? (1) On doit admettre que, dans l'idéal ascétique qu'incorpore Antoine, entrent des éléments venus du cynisme, du néo-pythagorisme et du stoïcisme. Nous avons d'ailleurs déjà constaté, par l'étude du traité *Contre les Gentils* (2), que celui de tous les Pères du IVe siècle qu'on peut considérer comme le représentant le plus autorisé de l'orthodoxie théologique est fort loin d'avoir été fermé à l'influence de la philosophie. Il faut reconnaître également que, dans les récits de miracles, doivent se retrouver des traits qui proviennent de l'*arétalogie* païenne ou de la démonologie égyptienne. Reitzenstein a fait entre eux et les données des papyrus magiques des rapprochements dignes d'intérêt (3). Le même savant a indiqué quelques identités d'expression entre le texte d'Athanase et les *Vies de Pythagore* de Porphyre et de Jamblique, qui peuvent faire croire à des emprunts, sinon à ces *Vies*, du moins à quelque écrit analogue. Ce serait cependant aller beaucoup trop loin que de considérer *la Vie d'Antoine* comme un décalque ou un démarquage de la biographie de quelque mage païen. Il est plus vraisemblable que, dans la plupart des cas, Athanase retrouve, sans se reporter plus ou moins consciemment à une source, les souvenirs qu'ont déposés en lui ses lectures et subit l'influence générale de la culture qu'il a reçue.

Le traité de la Virginité. — Le second des ouvrages ascétiques (4) qui nous sont parvenus sous le nom d'Atha-

(1) H. MERTEL, *Die literarische Form der griechischen Heiligenlegende*, Münich, 1919. — K. HOLL, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, *Neue Jahrbücher für Klassische Philologie*, 1912. — REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzæhlungen*, p. 55, et *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, dans les Comptes rendus de l'Académie de Heidelberg, 1914.

(2) REITZENSTEIN (*loc. cit.*) a déjà fait le rapprochement avec les chapitres II et XXX du *Contra Gentes*.

(3) *Loc. cit.*, p. 36-7 ; et *Wundererzæhlungen*, p. 82, 2 : « De l'ourse de Pythagore à la hyène de Macaire et de celle-ci au loup de François d'Assise, il y a, en réalité, une tradition littéraire qui se continue. »

(4) EICHHORN, *Athanasii de vita ascetica testimonia collecta*, Halle,

nase est un petit traité qui porte dans les manuscrits soit le titre de *Sur la Virginité*, — correspondant à une indication de saint Jérôme dans son *De Viris* (1) — soit le titre plus développé de *Discours sur le salut adressé à une vierge* (λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον). L'authenticité en a été fort discutée. Érasme, qui l'a le premier publié dans une traduction latine, l'avait proscrit, et les Bénédictins l'ont maintenu parmi les *spuria* (*P. G.*, 28). De nos jours, Eichhorn a voulu le restituer à Athanase. Mgr Batiffol a repris l'opinion d'Érasme et de Montfaucon en alléguant dans le *Credo*, par lequel s'ouvre ce petit livre, la présence de la formule : *trois hypostases, une seule divinité*, et en relevant de plus, dans les préceptes, certaines particularités qui peuvent rentrer parmi celles que le concile de Gangres a condamnées chez les Eustathiens (2). Dans une étude très érudite et fort utile pour l'histoire des origines du monachisme, E. von der Goltz (3) en a donné une édition nouvelle, qui est, de toute façon, fort précieuse, et s'est appliqué à démontrer d'abord et surtout que l'opuscule est ancien et peut remonter jusqu'au milieu du IVe siècle. Il a apporté à l'appui de cette thèse une grande variété d'arguments, qui la rendent assez vraisemblable. Son argumentation est beaucoup moins convaincante quand il en vient à soutenir la légitimité de l'attribution à Athanase. Outre la possibilité générale qui résulte de sa première conclusion, il a relevé quelques expressions qui sont communes

1885-6, a recueilli dans les autres ouvrages d'Athanase les textes relatifs à la vie ascétique.

(1) *Loc. cit.* ; il parle d'un de *Virginitate*.

(2) *Rœmische Quartalschift*, 1893. On a vu plus haut qu'il est délicat de se prononcer sur l'usage qu'a fait Athanase du mot *hypostase* ; il a bien admis qu'on l'employât ; il est moins sûr qu'il l'ait volontiers employé lui-même au sens de *personne*. Les remarques de Batiffol sur les pratiques ascétiques me semblent, sinon toutes, du moins la plupart, dignes d'attention.

(3) Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (*De Virginitate*), *eine echte Schrift des Athanasius*, *T. U.*, XXIX, 2, Leipzig, 1906.

au traité de *la Virginité* et aux ouvrages indiscutés d'Athanase. Elles peuvent trouver une explication suffisante, si l'on reconnaît que l'un comme les autres sont du même temps et du même milieu. Von der Goltz n'a pas tenu assez de compte de la différence du style, quoiqu'il ne se soit pas dissimulé qu'elle est très grande entre notre traité et les écrits d'apologétique ou de polémique. Il veut qu'elle disparaisse entre lui et la *Vie d'Antoine*, et peut-être est-elle un peu moins sensible. Mais elle subsiste. Même dans la *Vie d'Antoine*, la vigueur de l'esprit d'Athanase se traduit par la fermeté, l'ampleur et la forte cohésion de la période. La simplicité des courtes phrases sans nerf et sans ossature qui se déroulent dans notre traité (1) l'apparente, de l'avis de von der Goltz lui-même, à la manière de ces écrits du christianisme primitif pour lesquels l'auteur paraît avoir eu beaucoup de goût : *Pasteur*, *Doctrine des Apôtres*, etc. Cet auteur, qui s'adresse non point à une moniale, mais à une vierge qui mènera, sans quitter le monde et sa famille, la vie ascétique, est préoccupé de donner des préceptes précis et détaillés (sur le vêtement, les heures de prière, etc.). On attendrait d'Athanase des vues plus hautes et une parole plus pénétrante. Rien n'indique d'ailleurs que ce soit un évêque qui parle. En somme, l'authenticité me paraît très peu probable. La mention d'un *De Virginitate* d'Athanase par Jérôme (2) est le seul appui de quelque valeur qu'on puisse lui donner ; mais nous ne sommes pas sûrs que, si l'évêque d'Alexandrie a vraiment composé un traité sur ce thème, ce traité soit celui qui, dans nos manuscrits, porte son nom.

Écrits exégétiques et homélies. — Au cours de son long épiscopat, malgré les exils qui l'ont coupé, Athanase a

(1) Non seulement le style est plat, mais il y a dans la langue, des vulgarismes qui ne se retrouvent pas ailleurs, je crois, chez Athanase (μειζότερος, par exemple, plusieurs fois).

(2) Les autres textes, de Grégoire de Nazianze, etc., sont, de son propre aveu, imprécis.

dû souvent prêcher, et, en prêchant, faire de la théologie, de l'exégèse ou de la morale. Est-il sorti de cet enseignement des ouvrages spéciaux, analogues à ceux d'Origène, ou aux commentaires de l'Écriture sous forme d'homélies, qu'ont composés après lui les grands Cappadociens et saint Jean Chrysostome ? Nous avons, dans la liste d'écrits que donne saint Jérôme, l'indication d'un traité de ce genre, et il nous est parvenu sous le nom d'Athanase, dans les *Chaînes*, un grand nombre de morceaux exégétiques, sur lesquels, comme il arrive en ce cas, il est malaisé de se prononcer.

Saint Jérôme (1) parle d'un traité de *Titulis Psalmorum.* L'édition de Migne donne au tome XXVII, d'après celle de Montfaucon (2), une *Lettre à Marcellin* sur l'interprétation des *Psaumes*, suivie d'un commentaire des dits *Psaumes*, constitué par des extraits pris à des sources diverses, quoique toutes de nature analogue, et principalement à la *Chaîne* de Nicétas d'Héraclée (XI[e] siècle), avec un autre commentaire sur *les titres des Psaumes*, publié, en 1746, par le cardinal Antonelli. Ce dernier paraît, au premier abord, mieux répondre à l'indication fournie par saint Jérôme. Il semble résulter cependant de l'étude de Stræter (3), qu'il n'est point d'Athanase, et il faut l'attribuer à un prêtre de Jérusalem ; ce prêtre serait Hésychius (V[e] siècle), selon Faulhaber et Mercati (4). La *lettre à Marcellin* est citée par le second concile de Nicée, en 787, comme servant d'introduction à l'*Interprétation des Psaumes* (Ἑρμηνεία τῶν ψαλμῶν) (5). Cette relation de

(1) *De Viris*, 87.

(2) Et les suppléments apportés par PITRA (*Analecta*, I) ; il y a aussi des fragments dans un commentaire conservé en slave (cf. V. JAGIC, *Denkschriften* de l'Académie de Vienne, 1904).

(3) *Die Erlœsungslehre des heiligen Athanasius*, Fribourg-en-Brisgau, 1894.

(4) FAULHABER dans *Theologische Quartalschrift*, 1901. — G. MERCATI, dans *Studi e Testi*, 1901. — DEVREESSE, article *Chaînes exégétiques* du *Dictionnaire de la Bible* (LETOUZEY et ANÉ, n° 1135).

(5) S'il répond mieux que l'autre au dire de saint Jérôme, c'est

l'une à l'autre a dû être établie après coup ; rien ne la réclame nécessairement dans le texte de la *Lettre*, qui contient des remarques générales sur les diverses sortes d'intérêt que présente le livre des *Psaumes*, où Athanase trouve dispersés tous les caractères des divers livres de l'Ancien Testament, avec une classification des Psaumes, selon les thèmes, le ton, l'usage qu'on en peut faire. La *lettre* suffirait peut-être, à la rigueur, à justifier la mention faite par saint Jérôme. Mais on ne voit pas de raisons intrinsèques graves de juger suspects la plupart des fragments réunis dans l'édition Bénédictine. Athanase y accorde plus de place à l'allégorie qu'il ne le fait dans ses écrits de polémique. Cette différence peut s'expliquer par celle des deux catégories d'ouvrages, et l'allégorie, quoiqu'elle soit, pour notre auteur, à part un petit nombre d'exceptions, la méthode qui nous donne le sens véritable des Psaumes, reste, dans l'application, relativement sobre. Voici, par exemple, le sommaire qui précède le *Psaume* 79 : (1) « Selon le sens obvie (le Psalmiste) demande qu'on prenne en pitié les (Juifs) réduits en servitude par les Assyriens. Selon l'interprétation plus élevée, il parle de ceux qui ont subi la captivité spirituelle, après la crucifixion du Christ par des Assyriens métaphoriques et par leur chef, je veux dire Satan. Il jette donc une supplication, en réclamant l'apparition de notre Sauveur et la délivrance de toute la race d'Israël. » Le sommaire est suivi d'une explication du texte verset par verset, dont l'objet est principalement de retrouver, par la typologie, dans l'Ancien Testament, la figure du Nouveau, mais où entrent cependant quelques autres éléments (variantes de Symmaque ou de Théodotion, etc.). Le ton est très simple ; la phrase brève et

parce que chaque titre y est l'objet d'une explication ; mais l'auteur ne se borne pas à l'examen des titres et donne ensuite le commentaire de tout le Psaume.

(1) Sur des fragments d'une traduction syriaque, cf. Rubens Duval (*La littérature syriaque*, 2e éd., p. 315).

sans prétention ; il n'y a pas de digressions oratoires ni même théologiques. L'intérêt pour l'histoire littéraire est médiocre (1). A quelle date ce commentaire a-t-il pu être composé ? Il ne contient aucune allusion qui en suggère une, et c'est seulement par vraisemblance qu'on veut le rattacher aux dernières années d'Athanase, les seules où il ait joui d'une assez grande tranquillité.

Nous aimerions à posséder quelques homélies d'Athanase ; mais celles qui figurent au tome XXVIII de la *Patrologie grecque* n'ont pas plus de chance d'être authentiques que les autres écrits contenus dans le même volume. K. Hoss (*loc. cit.*) a voulu en réhabiliter deux, l'une assez courte, sur *le Sabbat, le Dimanche et la Circoncision* ; l'autre, beaucoup plus longue, sur *la Passion et la Croix du Seigneur*. Ni dans l'une ni dans l'autre on ne reconnaît la manière personnelle d'Athanase, et tout ce qu'il faut accorder à Hoss, c'est que l'auteur de la seconde connaissait ses écrits et s'en est inspiré. Les *Canons* que Riedel et Crum ont publiés, en copte et en arabe, sous le nom d'Athanase, sont très probablement d'époque assez ancienne et d'origine égyptienne, mais il n'y a pas de raison décisive de les attribuer au grand évêque (2).

Conclusion. — Athanase est, avant tout, un homme d'action. Il s'est donné avec un entier dévouement à la cause qu'il avait embrassée, et il était prêt à tout souffrir pour elle, mais décidé tout autant à employer toute son

(1) Voir encore, à propos des sources manuscrites, Rahlfs, dans les *Nachrichten* de Gœttingen, 1924. — Les autres fragments exégétiques d'Athanase qui se trouvent dans les *Chaînes* (sur *Job*, *Luc*, *Mathieu*, *1re Ép. aux Cor.*), sont extraits de ses écrits théologiques ou polémiques. — Photios (*codex*, 139) parle d'un commentaire sur l'*Ecclésiaste* et d'un autre sur le *Cantique des Cantiques* ; il y a quelques fragments de ce dernier dans les *Chaînes*. La *Synopsis scripturæ sacræ P. G.*, 28, est une compilation apocryphe. L'argument qu'on peut tirer en sa faveur de ce que dit Athanase (*Ap. à Constance*, 4), n'est pas décisif.

(2) W. Riedel and W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*, Londres, 1904.

activité pour la faire triompher. Sa foi en Dieu était trop sincère pour qu'il crût que ce triomphe dépendît du faible secours qu'un homme pouvait fournir ; mais, engagé dans une lutte où l'autorité civile intervenait, où la partie adverse, après avoir été sa victime, trouvait auprès d'elle, dès la fin du règne de Constantin et, plus encore, sous ceux de Constance et de Valens, un appui énergique, il n'hésitait pas à faire lui-même appel à cet appui, quand il le pouvait, et plus souvent encore, n'ayant rien à attendre d'elle qu'une hostilité intraitable, il cherchait et trouvait sa force dans l'attachement indéfectible des Alexandrins restés fidèles à l'orthodoxie ou des moines qui formèrent pour lui la plus dévouée des milices et lui offrirent au désert le plus sûr des refuges. Les récits qu'il nous a laissés des violences exercées contre les catholiques par des magistrats comme Syrianus ou Sébastien, ce que nous savons, d'autre part, de celles dont les Ariens, eux aussi, eurent à souffrir, par exemple du massacre de l'évêque arien, Georges de Cappadoce, ne nous laissent aucun doute que le conflit revêtit toute l'âpreté qui est coutumière aux querelles religieuses. Mais aucun péril n'effraya Athanase et aucun échec ne le découragea. Quant à la confiance qu'il pouvait avoir envers ses partisans, l'anecdote que conte Socrate (1) peut en donner une idée. Peu de temps après qu'il avait fui Alexandrie, en disant à ses intimes (c'était sous le règne de Julien) : « Ce n'est qu'un petit nuage, et il passera », il naviguait sur le Nil, vers la haute Égypte et le désert. Ceux qui le poursuivaient passèrent à côté de la barque qui l'emmenait et demandèrent à l'équipage « s'il n'avait pas rencontré Athanase ». — « Il n'est pas bien loin », lui répondirent les matelots ; « hâtez-vous, vous le rattraperez bientôt. » Et l'évêque, changeant son plan, revint se cacher à Alexandrie même, parmi la foule. Dans les périodes trop rares où, entre deux exils, il pou-

(1) *H. E.*, III, 14.

vait reprendre l'exercice de sa charge épiscopale, il remplissait avec un zèle impatient ses devoirs de pasteur, et, s'il faut en croire son propre témoignage, ce zèle était largement récompensé par le succès. Il a dit, au chapitre xxv de l'*Histoire des Ariens*, avec quelle joie il voyait, par son influence, « des femmes non mariées et prêtes à contracter mariage, demeurer vierges pour le Christ ; des jeunes gens, entraînés par l'exemple, entrer dans la vie monastique ; pères et enfants se convaincre les uns les autres de se conformer aux pratiques ascétiques ;... les veuves et les orphelins, affamés et nus auparavant, vêtus et nourris par la charité du peuple... la paix qui régnait dans les églises, etc. »

Mais le plus souvent, c'était la guerre. Il était difficile d'éviter les excès. Nous avons eu occasion de dire déjà qu'Athanase avait probablement mis quelque rudesse dans la lutte contre les Mélétiens, qui n'étaient que des schismatiques. Les Mélétiens ont parfois, dans leur hostilité contre lui, lié parti avec les Ariens, et il est plus facile de comprendre qu'il n'ait approuvé, à aucun moment, aucun compromis avec ces derniers. On lui a quelquefois reproché de n'avoir pas témoigné plus de condescendance, et de n'avoir pas consenti à la rentrée d'Arius dans l'Église, après adhésion de celui-ci à quelque formule neutre. Si l'on se place à son propre point de vue, on doit approuver son intransigeance. Deux doctrines irréconciliables se trouvaient en présence. Seul l'empereur, quand il était Constantin et confondait l'intérêt de la religion avec celui de l'État, pouvait assumer un rôle qui, de la part d'Athanase, eût été une faiblesse et une trahison.

Mais s'est-il toujours conformé à la maxime qu'il a si fortement exprimée dans la même *Histoire des Ariens* (1) : « Le propre de la religion, c'est de ne pas contraindre, et de persuader » ? Nous aimerions en être plus assurés. Épi-

(1) Ch. LXVII.

phane (1) a dit de lui : « Il persuadait, il exhortait ; si on lui résistait, il usait de force et de violence. » Épiphane n'est pas un témoin à l'abri de tout soupçon ; c'était un esprit médiocre, et il ne brillait pas par la sûreté du jugement. Il n'est guère possible de nier cependant qu'Athanase n'ait été un homme de son temps, c'est-à-dire d'un temps où l'on était dur. Attaqué, il s'est vigoureusement défendu. Quand il a repris l'avantage, ses adversaires ont dû passer, à leur tour, quelques moments difficiles. C'était l'envers inévitable de son intrépide fermeté dans la résistance.

Quelle était cette doctrine, au triomphe de laquelle il a si puissamment contribué ? Athanase ne l'a point inventée ; car il n'était pas un esprit proprement spéculatif et il ne prétendait qu'à suivre la tradition. Mais il a contribué, pour une large part, à lui donner son expression précise, peut-être déjà au concile de Nicée, puisqu'il y a assisté avec son évêque Alexandre, et que, quoiqu'il fût encore jeune, et n'eût pas de place parmi ceux qui avaient la responsabilité des décisions, un homme comme lui n'a probablement pas manqué de faire sentir en quelque mesure son influence dans la coulisse ; en tout cas, après le concile, en éclaircissant le dogme dans ses écrits, et en ne permettant pas, par ses démarches et ses actes, qu'il y fût porté aucune atteinte. Pendant ces années périlleuses où se multipliaient les formules, il a eu la sagesse de s'attacher inébranlablement à celle qui avait été d'abord proclamée par l'assemblée la plus autorisée, et au prix de moins de marchandages que celles qui suivirent. Discernant par avance dans l'arianisme à ses débuts la tendance qui se manifestera pleinement avec Aèce et Eunome à prétendre débrouiller l'économie de l'essence divine sans y laisser aucune obscurité, il demeurera fidèle à la tradition en maintenant en son plein droit la notion de *mystère*, comme le feront, après

(1) *Hær.*, 68, 5.

lui, les grands Cappadociens. Son vocabulaire théologique reste donc relativement pauvre, parce qu'il se refuse à poursuivre des précisions imaginaires et indiscrètes. Il n'attache pas d'ailleurs une valeur exagérée aux mots ; il est le champion de l'*homoousios*, mais il consent volontiers à s'accorder avec ceux qui admettent le sens que ce terme implique, et ne rejettent le terme que parce qu'il n'est pas scripturaire. Il emploie habituellement, selon l'usage normal du grec, l'expression d'*ousie* et celle d'*hypostase*, dans le même sens, celui de *substance* ou d'*essence*. Mais quand on commence en Orient à employer *hypostase* au sens de *personne*, pour avoir plus de chances de s'entendre sans confusion avec les Occidentaux, il ne fait pas d'opposition à cette terminologie qui pouvait déconcerter des Hellènes, encore qu'il soit difficile de se prononcer sur l'authenticité des textes où il emploierait lui-même, en son propre nom, la formule catégorique : une *ousie* en trois *hypostases* (1).

Mais ce qui importe principalement, c'est de discerner le principe même de toute la théologie d'Athanase, la croyance fondamentale où vient s'enraciner sa conception du dogme de la Trinité. Il l'a révélée si clairement dès son premier ouvrage, il l'a mise si ouvertement au premier plan dans tous ses écrits postérieurs qu'il est impossible de concevoir le moindre doute à ce sujet. La foi d'Athanase est issue directement du prologue de l'Évangile de saint Jean et des affirmations de saint Paul, déjà étroitement reliées avant lui, et qu'il a contribué plus que personne à rendre indissolubles. Le Verbe s'est fait chair. Il est venu parmi nous, et, en venant parmi nous, il nous a apporté la vérité totale, alors qu'avant lui les plus hauts esprits chez les païens n'avaient atteint que des vérités partielles et que l'ancienne Loi n'avait fait connaître cette vérité que par figure. Il est mort pour nous et nous a rachetés par son

(1) Cf. *supra*, p. 85-86.

supplice, par sa Résurrection, qui a été la victoire de la Vie sur la mort ; il nous a rétablis dans notre dignité primitive, et nous a réunis à la divinité, dont la faute du premier homme — conçue d'ailleurs par Athanase en un sens origéniste et néoplatonicien — nous avait pour si longtemps séparés. L'*Incarnation*, c'est le titre de la seconde partie du premier ouvrage d'Athanase ; c'est la doctrine à laquelle il revient sans cesse. Si l'Arianisme lui paraît ruiner le christianisme dans sa base même, c'est que le Christ d'Arius, n'étant qu'une créature, n'étant pas le Verbe véritable, n'étant pas *Dieu* mais *divinisé*, est incapable de produire cette rénovation de la nature humaine, cette restitution de l'homme en son état primitif et sa dignité naturelle, que seule la divinité peut accomplir en s'incarnant.

L'éloquence n'a guère été pour Athanase, comme pour Démosthène, qu'une forme de l'action. Mais précisément parce qu'il désirait, comme le grand orateur athénien, des résultats positifs, il n'a rien négligé pour rendre sa parole efficace. Il y a chez lui ce concours de la logique et de la passion qui assurent à l'orateur le maximum de puissance. Athanase sait argumenter avec une habileté consommée. Cette habileté se montre déjà dans le seul choix et le groupement des documents qui parfois composent la majeure partie de ses *Apologies*. Il est tout à fait injuste de l'accuser d'avoir poussé l'art de l'avocat jusqu'à la falsification, et les griefs qu'a tenté de dresser contre lui, avec autant d'érudition que d'ingéniosité, Otto Seeck (1), ont été réfutés, notamment par Rogala. Mais personne ne conteste qu'il ait omis les documents qui étaient moins favorables à sa cause avec presque autant de soin qu'il en a mis à réunir ceux qui la servaient. Il se tait volontiers, dans l'*Apologie contre les Ariens*, sur le concile de Tyr, comme sur l'enquête menée à propos de l'affaire d'Ischyras — quoique

(1) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1896.

d'ailleurs il se soit justifié des graves accusations qu'on porta alors contre lui. On n'écrirait que fort inexactement l'histoire du concile de Sardique, si l'on s'en tenait uniquement à son témoignage.

Expert à composer ses dossiers dans son cabinet, Athanase ne l'était pas moins à trouver l'occasion des effets pathétiques. Quand Constantin se refuse à l'entendre, il se rend à Constantinople, se place sur le chemin de l'empereur, dans la rue ; il parvient à l'aborder malgré tout, et à obtenir audience. Au concile de Tyr, tandis que ses adversaires, qui l'accusent d'avoir fait assassiner le prêtre Arsène, exhibent dans un coffret un bras décharné qu'ils disent être celui du mort, il fait apparaître bien vivant, devant l'assemblée, celui qu'on prétendait être sa victime.

Les discours que nous avons de lui n'ont en général pas été prononcés. Mais ils ont été composés comme s'ils devaient l'être, et tout y est calculé pour conquérir le lecteur comme eût été conquis l'auditeur. L'art de l'argumentation se montre en particulier dans cette *Apologie pour Constance*, que l'on peut lire aisément dans la traduction qu'en a donnée M. Fialon. On y verra en particulier avec quel luxe de preuves — tirées de considérations matérielles ou morales — il s'y justifie contre le grief d'avoir célébré les offices dans la grande église d'Alexandrie, avant qu'elle eût été solennellement inaugurée (1). La même maîtrise en tous les secrets de la rhétorique apparaît dans la partie (2) où il s'excuse de n'avoir pas répondu à la convocation que lui a adressée l'empereur. L'émotion se joint à la dialectique, quand il se défend d'avoir excité contre Constance son frère Constant ou d'avoir engagé des négociations avec Magnence (3).

(1) Ch. XIV-XVIII.
(2) Ch. XIX-XXV.
(3) Ch. V et suiv. Sur la comparaison que l'on peut faire entre les assertions d'Athanase et divers autres témoignages, cf. FIALON, p. 167.

On comprend qu'un homme aussi bien armé ait paru redoutable à tous les souverains qui ont eu successivement affaire à lui. Nous ne citerons que ce mot, le plus expressif sinon le plus violent, échappé à l'un d'entre eux, à Julien, dans sa lettre aux Alexandrins, 111 (1) : « Si c'est à cause des autres talents d'Athanase (il y a beau temps, en effet, que je le sais capable de tout) que vous soupirez après lui et que vous avez fait cette requête (2), sachez que c'est pour cela même qu'il est expulsé de cette ville. On ne vaut rien pour conduire un peuple, quand on a l'esprit d'intrigue ». De tous les empereurs qu'Athanase a vus se succéder au pouvoir, il n'en est qu'un seul avec lequel il n'ait jamais été en conflit : c'est Jovien, et Jovien n'a régné que quelques mois.

Ce même homme, qu'aucune contrainte n'a pu faire plier et dont l'éloquence se distingue d'abord par la vigueur et la passion, a su cependant, quand il était nécessaire, s'imposer des ménagements. Il y a un contraste frappant entre ceux de ses écrits qui ont été composés au désert pour être lus loin de l'œil des magistrats, en circulant parmi les moines, et ceux qui devaient être présentés au souverain, sinon prononcés devant lui ; entre l'*Histoire des Ariens*, par exemple, et l'*Apologie pour Constance*. D'un côté, Constance nous apparaît comme le tyran pour lequel il n'y a pas de comparaison assez flétrissante, parmi celles qu'offre l'Écriture ; c'est aussi, tout plein de morgue qu'il est, le velléitaire gouverné en réalité par ses courtisans et ses eunuques ; ce fils de Constantin n'est que *Costyllios*. De l'autre c'est le chef de l'état romain, auquel Athanase s'adresse avec le respect qui lui est dû, et qui rendra de justes arrêts quand il sera mieux informé.

Ce qu'Athanase a su le mieux s'approprier de la rhé-

(1) Trad. Bidez, p. 191.

(2) Il s'agit évidemment d'une requête adressée à Julien pour obtenir le retrait de la mesure de bannissement prise contre l'évêque.

torique classique, c'est la technique de la preuve et c'est l'art de parler à chacun le langage qui convient, selon les circonstances. Son talent personnel, qui est grand, lui vient surtout de l'ardeur de la conviction qui féconde son esprit en l'échauffant, qui le rend capable de trouver sans cesse des arguments nouveaux, et qui donne à sa dialectique le mouvement et la vie, à ses narrations la vraisemblance et la couleur. Si l'on considère son éloquence plus particulièrement du point de vue de la langue et du style, on devra reconnaître sans doute qu'il n'est pas un écrivain aussi châtié ou un artiste aussi délicat que le seront après lui Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze ou Jean Chrysostome. Cependant, malgré quelques vulgarismes (1), et quoique, d'une manière générale, on n'y trouve pas une recherche raisonnée du purisme, cette langue est, pour l'époque, une assez bonne langue, précise, ferme et nette. La principale qualité du style, est, avec le mouvement, l'ampleur et la solide organisation de la période. Cette période n'est pas celle du discours de parade ; elle n'a rien de la manière d'Isocrate ; encore moins fait-elle appel aux coquetteries de la rhétorique asiatique. C'est une arme de combat. C'est avec la période de Démosthème qu'elle a le plus d'analogie.

Ces mérites ne sont point dus seulement au talent naturel d'Athanase ; une bonne formation scolaire et l'habitude des pratiques de la rhétorique y contribuent pour une large part. De même que la pensée d'Athanase, si profondément religieuse qu'elle soit, n'est pas sans s'être nourrie, en les assimilant, des plus hautes idées du néo-platonisme, de même son habileté d'écrivain s'est

(1) Par exemple ὅς ἐὰν au lieu de ὅς ἄν; la tournure périphrastique du passé avec le verbe auxiliaire *être*, sous la forme du moyen ἤμην (ἤμην μαθών) etc. ; tour très fréquent chez lui ; quelques particularités, comme λευκῶς habituellement au lieu de σαφῶς. On trouvera notés, chez Fialon, quelques autres traits, que l'auteur considère plus ou moins justement comme des *alexandrinismes*.

formée sur le modèle des grands classiques, et par les leçons de bons maîtres profanes. Son originalité est d'avoir choisi des modèles sévères, et la gravité des questions qu'il n'a cessé de traiter, comme le tour naturel de son esprit, l'ont préservé plus que les meilleurs de ses successeurs du mauvais goût sophistique. On reconnaît aisément dans son éloquence l'influence de la tradition profane (1), mais il n'en est aucune au IVe siècle qui rende un son plus chrétien.

(1) Les réminiscences très précises ou les citations sont relativement rares. La plus curieuse est celle (que nous avons déjà citée) de ces vers du IIe chant *d'Odyssée*, où Athanase va chercher la preuve qu'ἀγαπητός (terme qu'il aime pour désigner le Fils), est synonyme de μονογενής.

CHAPITRE IV

L'ARIANISME APRÈS ARIUS : EUSÈBE DE NICOMÉDIE ; ASTÉRIOS. — LES ORIGINES DU MONACHISME : LES DEUX MACAIRE ; ÉVAGRE LE PONTIQUE. — ÉCRIVAINS D'ÉGYPTE CONTEMPORAINS D'ATHANASE ET POSTÉRIEURS : SÉRAPION DE THMUIS ; PIERRE II D'ALEXANDRIE ; DIDYME.

Bibliographie. — Pour l'*arianisme*, cf. la bibliographie donnée au chapitre Ier. — Pour le *monachisme* : DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, ch. XIV. — DOM BESSE, *Les Moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900. — DOM CUTHBERT BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, dans la collection *Texts and Studies*, Cambridge, 1898 et 1904. — Édition avec traduction française de l'*Histoire Lausiaque*, par M. LUCOT, collection LEJAY, Paris, 1912. — Les textes attribués aux deux MACAIRE sont dans *P. G.*, XXIV ; le recueil des *Pères du Désert*, par JEAN BRÉMOND, avec une fine introduction de H. BRÉMOND (Paris, 1927, collection *Les Moralistes chrétiens*), ne contient pas d'extraits de ces écrits. — Pour ÉVAGRE, cf. PALLADIUS, *ibid.*, ch. XXXVIII. — SOCRATE, *H. E.*, IV, 23. — GENNADIUS, *De viris illustribus*, 11. — SOZOMÈNE, *H. E.*, VI, 30. — RUFIN, *Historia monachorum*, 27. — Sur les biographies dérivées de PALLADIUS, BUTLER, *loc. cit.* ; textes dans *P. G.*, XL. — FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, *Abhandlungen* de Gœttingen, 1912. — O. ZŒCKLER, *Biblische und Kirchenhistorische Studien*, IV, Munich, 1893. — ELTER, *Gnomica*, I, Leipzig, 1892. — Sur les traductions syriaques : WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum.* — Sur les traductions arméniennes : B. SARGHISEAN, Venise, 1907 (en arménien). — Sur SÉRAPION DE THMUIS : TILLEMONT, *Mémoires*, VIII ; *P. G.*, XL ; pour le traité *Contre les Manichéens*, la *Patrologie* reproduit le texte tout à fait insuffisant de BASNAGE (cf. *infra*) ; pour l'addition au morceau antérieurement connu d'un autre morceau, inséré dans le traité *Adversus Manichæos* de TITUS DE BOSTRA, cf. BRINC-

KMANN, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894, p. 479. Une édition nouvelle, d'après les résultats obtenus par BRINCKMANN, serait désirable. Pour l'*Euchologe*, cf. WOBBERMIN, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ægyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis, T. U.*, XVIII. — BRIGHTMAN, *Journal of theological Studies*, 1900. — FUNCK, *Didascalia et Constitutiones apostolicæ*, Paderborn, 1905. — TH. SCHERMANN, *Ægyptische Abendmahlliturgien*, Paderborn, 1912.

Pour PIERRE II d'ALEXANDRIE, *P. G.*, XXXIII. — Pour TIMOTHÉE, *ibid.* et PITRA, *Juris ecclesiastici græci historia et monumenta*, I, Rome, 1864. — VERDANIAN, *Oriens christianus*, 1912. — Pour DIDYME, *P. G.*, XL. — PALLADIUS, *Histoire Lausiaque*, ch. IV. — SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 109. — TILLEMONT, *Mémoires*, X. — LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandrien, T. U. neue Folge*, XIV, Leipzig, 1905. — G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.

I

Principaux représentants de l'Arianisme, en dehors d'Arius. Eusèbe de Nicomédie. — Nous avons eu occasion, en parlant d'Arius, de nommer la plupart des évêques qui l'ont soutenu, lors de ses premières difficultés avec Alexandre. Le plus influent d'entre eux, celui qui paraît avoir été le chef véritable du parti arien, fut Eusèbe, qui d'abord évêque de Béryte (1), passa ensuite au siège plus important de Nicomédie, et enfin, après le bannissement de Paul, en 338-9, à celui de Constantinople. Il paraît être mort à la fin de 341, ou au commencement de 342. Nous n'avons pas à apprécier ici l'action de cet habile manœuvrier dans le développement du conflit. Nous n'avons qu'à indiquer ce que l'on aperçoit encore de son activité littéraire.

Il ne reste trace que d'écrits de circonstances, provoqués par le cours des événements. Théodoret (I, 6) nous a conservé la *lettre* qu'il écrivit à Paulin de Tyr, pour l'attirer dans le parti arien et l'inviter à prendre la dé-

(1) SOCRATE, *H. E.*, I, VI ; sur *Eusèbe*, LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nicomedien*, Halle, 1903.

fense d'Arius auprès d'Athanase, et Socrate (I, 14), une rétractation envoyée par lui, en commun avec Théognis de Nicée, au moment où ils étaient bannis, pour demander leur rappel. Dans la *lettre à Paulin*, écrite après qu'Eusèbe venait d'en recevoir lui-même une d'Arius, que nous avons précédemment citée, l'évêque de Nicomédie expose très crûment la thèse *homéenne* (1), en protestant que ni la tradition ni l'Écriture n'autorisent à parler de deux *inengendrés*, que l'unique inengendré n'a pu se diviser en deux ni s'incarner de quelque façon que ce soit ; que le Fils (le mot de Fils n'est pas prononcé) a été *créé* et *fondé*, et que sa ressemblance avec le Père ne peut être ni exprimée ni conçue. La *rétractation* a été l'objet de jugements contradictoires, aussi bien de la part des critiques du XVIIe siècle que de ceux d'aujourd'hui. On ne saurait affirmer qu'elle soit authentique. Ni la *lettre* ni la *rétractation* n'indiquent qu'Eusèbe fût doué d'un talent original ; mais il peut être imprudent de le juger sur un si petit nombre de données.

Astérios. — Nous sommes encore moins bien renseignés sur l'activité littéraire des autres évêques syriens ou palestiniens qui ont montré de la sympathie pour l'arianisme. A travers les écrits d'Athanase, après Arius et Eusèbe, c'est un rhéteur originaire de Cappadoce, Astérios, qui apparaît comme le principal porte-parole de la secte. Athanase l'accuse d'avoir sacrifié pendant la persécution de Maximin (2), mais il semble lui reconnaître une certaine habileté dialectique. Il a cité quelques morceaux d'un *petit traité* (συνταγμάτιον) postérieur au concile de Nicée, où Astérios en faisait montre, en traitant de l'*inengendré*, et où il soutenait qu'il convenait mieux à la divinité de créer par un acte volontaire que de produire

(1) Les *Homéens* sont ceux qui déclarent le Fils *semblable* (*homoios*) au Père, et rejettent le *consubstantiel* (*homoousios*).
(2) *De synodis Arim. et Sel.*, 18.

par génération (1). C'était cette doctrine que visait particulièrement Marcel d'Ancyre dans un traité publié en 335, traité qui resta célèbre et qui est souvent cité, sans que nous en sachions le titre exact (2). Jérôme attribue à Astérios des commentaires sur l'*Épitre aux Romains*, les *Évangiles* et les *Psaumes* « avec beaucoup d'autres ouvrages (3) ».

La génération postérieure, celle des Anoméens, Aèce et Eunome, sera étudiée avec plus de profit quand nous parlerons de Basile et de Grégoire de Nysse, qui ont défendu contre eux l'orthodoxie et qui nous les ont fait connaître.

II

Les origines du monachisme égyptien. — Le grand mouvement qui, dès les premières années du IVe siècle, entraîne vers l'ascétisme l'élite intellectuelle et morale des chrétiens, a eu des causes multiples. L'espèce de sécularisation qu'a subie l'Église, après son triomphe, en est une. A mesure qu'elle était obligée de s'ouvrir à des foules de plus en plus nombreuses, parmi lesquelles se trouvaient beaucoup de nouveaux fidèles d'une qualité médiocre, dont les uns obéissaient à l'intérêt, les autres à l'ambition, d'autres à l'exemple, le relâchement s'y introduisait, et, par une réaction naturelle, les âmes vaillantes se sentaient portées à exiger davantage d'elles-

(1) *Orat. I ctr. Arianos*, 30-34 ; II, 37 ; III, 60 ; *De decr. Syn. Nic.*, 8, 28-31 ; *De Syn.*, 18-20, 47.

(2) Cf. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867 ; et l'article plus écent de LOOFS dans le *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche.*

(3) *De Viris*, 94. — Les *Chaînes* ont conservé peut-être quelques fragments du commentaire des *Psaumes*, que Cotelier [redacted] mis [redacted] le nom d'Astérios d'Amasée ; cf. BRETZ, *T. U.*, XXXIX, p. 23. Eusèbe [redacted] cité [redacted] dans [redacted] *Commentaire sur les Psaumes* (Psaume IV, *P. G.*, 23, colonne 112).

mêmes. On se faisait moine, comme on s'était fait chrétien autrefois, par dégoût pour la médiocrité de la vie commune et par désir de perfection. L'esprit général du temps était d'ailleurs favorable à l'ascétisme ; la philosophie néo-platonicienne, aussi bien que la spiritualité chrétienne, habituait à mépriser le corps, à considérer ses exigences comme le principal obstacle au progrès moral et à cette ascension vers le royaume des essences, vers le monde divin où doit tendre toute âme bien née et où elle ne peut parvenir qu'en se détachant de la matière. Les conditions économiques et sociales d'un temps qui devenait dur pour les sujets de l'empire favorisaient aussi l'élan vers la solitude. Peut-être, pour expliquer que le mouvement ait pris son origine en Égypte et y ait atteint son maximum d'intensité, faut-il tenir compte du tempérament égyptien et de certaines traditions locales.

La plupart des premiers ascètes de la Thébaïde ont été des illettrés et ne parlaient que le copte ; il n'y a donc pas lieu de leur accorder une place ici. Tel est le cas d'*Antoine* ; bien qu'il soit question de *Lettres* de lui (1), et que ces lettres eussent été traduites en grec, nous devons nous contenter de ce que nous avons dit à son sujet en parlant de sa *Vie* écrite par Athanase. L'organisateur des établissements cénobitiques, Pachome, qui fonda vers 318 le monastère de Tabennisi, et plus tard huit autres couvents d'hommes et deux de femmes, mort de la peste en mai 346, s'est servi également du copte ; mais sa *règle* fut mise en grec presque immédiatement, et c'est du grec que Jérôme la traduisit en latin en 404 (2).

(1) Cf. notamment Jérôme, *De Viris*, 88 ; il nous est parvenu, [redacted] le nom d'Antoine, deux recueils, l'un de sept, l'autre de vingt-cinq lettres. La *règle* dite de saint Antoine est apocryphe. Pour ces textes, cf. *P. G.*, XL. — Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte* (*Annales du Musée Guimet*, 25, Paris, 1894). — Contzen, *Die Regel des heiligen Antonius*, Metten, 1896.

(2) *Patrol. latine*, XXII. — Ladeuze, *Essai sur le Cénobitisme*

Horsiési et Théodore, qui le remplacèrent entre 350 et 368, ne font pas exception (1).

Les deux Macaire. — Les deux seuls ascètes célèbres sous le nom desquels nous ayons conservé en grec des écrits dignes d'intérêt, mais d'attribution plus que suspecte, sont les deux Macaire, que l'on distinguait en donnant à l'un le surnom d'*Alexandrin*, à l'autre celui d'*Égyptien* (qui désigne les indigènes nés ailleurs qu'à Alexandrie). Tous deux sont au nombre de ces héros de la vie spirituelle sur lesquels Palladius a recueilli les anecdotes dont il a composé son *Histoire Lausiaque*, et ils sont de ceux qui lui ont fourni quelques-unes des plus savoureuses. L'*Égyptien* (2) vécut quatre-vingt-dix ans, dont soixante au désert, où il arriva déjà si proche de la perfection, qu'on l'honora tout de suite du titre de *jeune vieillard* (paidariogéron). Devenu prêtre, et fameux par ses miracles et ses prophéties, il avait creusé une longue galerie qui allait de sa cellule jusqu'à une petite grotte, où il se réfugiait quand il avait envie de fuir les importuns. L'*Alexandrin* (3), qui fut aussi prêtre et que Palladius fréquenta trois ans, au lieu dit les *Cellules*, passa pour un prodige d'abstinence dans un milieu où les plus dures privations étaient un jeu, et, pour se punir d'un accès de mauvais humeur qui lui avait fait écraser un moustique, se condamna à rester six mois nu dans un marais, où d'autres mous-

pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve, Louvain, 1898. — J. Bousquet et F. Nau, *Patrologia Orientalis*, IV, 5 ; *P. G.*, XL. — Albers, *S. Pachomii abbatis Tabennensis regulæ monasticæ*, Bonn, 1923. — G. Grützmacher, *Pachomius und das ælteste Klosterleben*, Fribourg-en-Brisgau, 1896.

(1) *P. G.* XL, et les ouvrages déjà cités d'Amélineau et de Ladeuze. — Les écrits attribués à Agathonicos, publiés par Crum, non seulement appartiennent à la littérature copte, mais sont pseudépigraphes et datent du VIe siècle (A. Ehrhard, *Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg*, 18).

(2) *Histoire Lausiaque*, ch. XVII.

(3) *Ib.* XVIII.

tiques se chargèrent de venger leur congénère. Il revint au monastère si boursouflé qu'on ne le reconnut qu'au son de sa voix. C'est à lui aussi qu'une hyène vint apporter son petit, qui était aveugle et qu'il guérit en lui crachant sur les yeux ; elle vint le lendemain lui offrir en récompense une belle peau de brebis, qu'il donna un jour à Mélanie.

Tout cela justifie certes l'extraordinaire renommée des deux Macaire. Mais Palladius ne fait aucune allusion à une activité littéraire, ni de la part de l'un, ni de la part de l'autre. Gennadius (*De viris*, 10), plus tard, connaît une *lettre* de l'Égyptien à de jeunes moines, *une seule*, précise-t-il (1).

Il nous est parvenu sous le nom de l'Égyptien des *apophtegmes*, quatre *lettres*, deux courtes *prières*, et un imposant ensemble de cinquante *homélies* spirituelles. Les *apophtegmes*, dont on a divers recueils, ont dû provenir d'une tradition orale, comme ceux que rapporte Palladius, et le huitième du premier recueil, qui en contient dix, n'indique pas que Macaire ait dû perdre beaucoup de temps à écrire ; car le sens en est qu'il vaut mieux une bonne vie sans la culture littéraire, que cette culture sans une bonne vie. Le second recueil, plus considérable (quarante numéros), est, à sa façon, aussi curieux que l'*Histoire Lausiaque*. Le troisième et le quatrième sont très brefs, et ce dernier est attribué à l'Alexandrin (πολιτικός).

Il est assez difficile de se prononcer au sujet des *prières*. L'une des *lettres* aux moines, vu ce que dit Gennadius, peut sembler avoir des titres. Mais laquelle ? Nous en avons une, assez courte, en latin ; une autre en grec, beaucoup plus longue, assez mal composée, qui développe, avec beaucoup de démonologie à l'appui, l'idée que le mal vient du mauvais usage que nous faisons de notre libre arbitre, quand nous écoutons les suggestions des esprits

(1) Cf. Flemming, *De Macarii Ægypti scriptis quæstiones*, Gœttingen, 1917.

pervers ; recommande l'union parfaite avec Dieu ; indique les devoirs réciproques du chef d'une communauté et de ses subordonnés ; donne la liste des différentes vertus, en montre le lien, et les classe selon leur rang. Cette lettre présente certains rapports avec les *Homélies*, et aussi avec un traité attribué à Grégoire de Nysse. Elle a été tout au moins remaniée (1). Deux autres, en latin, sont encore plus suspectes.

Il n'y a guère de doute que les *Homélies*, au moins sous leur forme actuelle (2), ne soient apocryphes (3) et ne proviennent d'une époque un peu plus tardive. Se rattachent-elles plus ou moins directement à Macaire par quelques-uns de leurs éléments ? Une allusion à deux confesseurs, dont l'auteur parle en contemporain (4), détonne dans l'ensemble. Mais, quoique la langue soit encore assez classique, le ton est déjà voisin du ton byzantin (5). Les évocations fréquentes de la cour, du palais impérial (6), l'emploi assez ordinaire de termes latins pourraient suggérer que l'auteur résidait à Constantinople ou non loin de la capitale (7). Le Père Villecourt (8) a découvert que l'on retrouvait des morceaux presque identiques dans les *Eléments de la doctrine impie des Messaliens tirés de leur livre* par saint Jean Damascène, dans son *Traité des Hérésies*, ainsi que dans un ouvrage

(1) L. P. Villecourt, O. S. B., *La grande Lettre de Macaire* (*Revue de l'Orient chrétien*, 1920).

(2) Cf. le second article du P. Villecourt, cité plus bas.

(3) L'authenticité a pourtant été défendue par Gore, *Journal of theological Studies*, 1906.

(4) *Homélie* XXVII, 15 ; peut-être aussi l'allusion aux Perses (XV, 46 ; XXVII, 22).

(5) Stilgmayr a déjà pensé à l'époque byzantine.

(6) Parmi les fonctionnaires qu'il mentionne, on trouve les *Apocrisiaires* ; le plus ancien exemple du mot cité par Du Cange est tiré d'Isidore de Péluse (mort en 435).

(7) C'est du moins mon impression ; Stilgmayr ■ pensé à quelque grande ville grecque ; Flemming, à Bostra.

(8) *Comptes rendus de l'Académie des Incriptions*, 1920, p. 250 ; cf. A. Wilmart, *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1920.

sur *la réconciliation des hérétiques* qui a pour auteur un prêtre de Constantinople, du nom de Timothée (VIIe siècle). Il a émis l'hypothèse que notre recueil d'*Homélies* n'était pas autre chose que le *livre* des *Messaliens*. Il suppose que l'auteur vivait en Mésopotamie, à la fin du IVe siècle.

La secte des Messaliens en effet apparaît vers ce moment dans les régions de Syrie et de Palestine (1). Mais l'auteur des *Homélies* répudie parfois toute solidarité avec certaines des thèses qui nous sont données comme celles de cette secte, et le Père Villecourt reconnaît que nulle part il ne se donne comme lui appartenant. Le dernier mot n'est donc pas dit au sujet de ces textes. On peut conclure cependant avec une assez grande probabilité que, tels que nous les lisons, ils ne peuvent avoir avec Macaire qu'une relation indirecte. Je les crois plus récents, sous cette forme, que ne l'estime le Père Villecourt.

Notre auteur est un mystique, dont les vues ne manquent pas d'intérêt. Il est préoccupé de conduire les ascètes à la perfection, qui consiste dans l'union avec Dieu ; et il explique avec un grand souci de précision comment cette union s'opère, par la présence en nous, l'habitation en nous de l'Esprit. Pénétré de certaines pensées de saint Paul, il aime à reproduire l'image du *vêtement* spirituel que revêt notre corps mortel, qui, transformé par ce principe intérieur, deviendra le corps glorieux des ressuscités, dont la *gloire* de Moïse, descendant du Sinaï, a été la figure. Il ne veut pas d'ailleurs que l'ascète le plus avancé dans la voie du progrès se persuade qu'il a atteint la perfection et ne peut plus déchoir ; il rappelle fortement que l'essence de notre nature morale est le libre arbitre, et que nous avons à

(1) Sur les *Messaliens* ou *Euchites*, cf. THÉODORET, *H. E.*, IV, 11, qui nomme plusieurs de leurs chefs, parmi lesquels il ne fait figurer aucun Macaire.

soutenir une lutte perpétuelle contre le démon. Il se plaît à analyser les relations entre les vertus, à montrer qu'elles sont inséparables, à les rattacher toutes à la prière. Ces trois ou quatre idées directrices reviennent perpétuellement sous sa plume. Car il se maintient, par la continuité et l'énergie de son élan intime, dans les mêmes régions spirituelles ; comme la plupart des mystiques, il a une imagination vive et variée, et certaines de ses homélies ne sont qu'un tissu de comparaisons, où le même thème est toujours repris. Malgré tout, il est monotone, il n'est point très profond ; d'autres auront plus d'attrait que lui ; mais il a déjà un goût assez délicat de la haute spiritualité et il sait en parler parfois assez heureusement (1).

Il y a bien moins de confiance encore à avoir dans l'authenticité des divers écrits attribués à l'Alexandrin : deux *règles monastiques* (2), qui ne répondent pas aux conditions de la vie ascétique, au milieu du IVe siècle ; — l'homélie *sur le départ des âmes des justes et des pécheurs ; comment elles se séparent du corps et dans quel état elles sont.*

Évagrios du Pont. — Le maître par excellence de la vie ascétique, dans la seconde moitié du IVe siècle, Évagrios, n'est pas un Égyptien, ; originaire de la région du Pont, il était le fils d'un prêtre d'Ibora. Mais il a passé dix-sept ans en Égypte, au désert, et il est naturel de ne pas le séparer de Macaire, dont il fut le disciple. Il est mort à 54 ans (3), en 399 ; ce qui reporte sa naissance à 346. Les relations entre le Pont et la Cappadoce étaient étroites ; il se forma donc à l'école de Basile

(1) Sur ce mysticisme, cf. STOFFELS, *Die mystische Theologie des Makarius des Ægypters*, Bonn, 1908 ; et, contre lui, divers articles de STIGLMAYR, dont on trouvera l'indication chez CHRIST-STÆHLIN, p. 1388, note 9.

(2) La seconde est attribuée à Sérapion, Macaire, Paphnuce et l'autre Macaire.

(3) D'après PALLADIUS, *loc. cit.*

et de Grégoire de Nazianze, dont le premier le fit lecteur, le second diacre (1). Il fut amené à Constantinople par ce dernier, quand il en devint évêque (379), et y demeura même quelque temps après sa démission, dans l'entourage de son successeur Nectaire. Il y obtint des succès par son talent de prédicateur. Il en repartit, à la suite d'une aventure romanesque dont on peut lire, chez le médiocre écrivain qu'est Palladius, le récit assez maladroit, et il se rendit à Jérusalem, où il reçut bon accueil auprès de Mélanie, mais sans réussir à retrouver son équilibre. Sur le conseil de Mélanie, il partit pour l'Égypte, se déroba à un évêché que Théophile, le successeur de Pierre, voulait lui imposer, et, depuis 382 jusqu'à la mort, mena la vie monastique d'abord au désert de Scété, ensuite à celui des Cellules (2).

Évagre écrivit beaucoup, et ses écrits ascétiques eurent beaucoup de succès. Mais, d'assez bonne heure, certains éléments de sa doctrine théologique devinrent suspects, malgré l'admiration que l'on garda pour sa méthode d'exercices spirituels. Jérôme déjà, au moment de la controverse pélagienne, le considéra comme un précurseur de Pélage, sans lui faire beaucoup de tort, il est vrai (3). Mais, au VIe siècle, il fut impliqué avec Didyme dans la controverse suscitée par l'origénisme, et quatre conciles œcuméniques, le Ve, le VIe, le VIIe, le VIIIe (en 553, 680, 787, 869) le condamnèrent. Il en est résulté que son œuvre a disparu en partie ou a été mutilée. Elle paraît s'être mieux conservée dans les traductions syriaques et arméniennes qui en furent faites, mais ces traductions ne sont pas connues assez complètement et n'ont pas été étudiées avec assez de précision.

(1) Grégoire de Nysse, selon PALLADIUS, mais Grégoire de Nazianze, selon SOCRATE et d'autres.

(2) Il gagnait sa vie comme copiste, selon PALLADIUS, et il était habile à écrire le caractère d'*Oxyrhynque* (une onciale ovale, sur laquelle cf. WILCKEN, *Hermès*, 1901, p. 315).

(3) *Ep.* 133.

Gennadius (1) a donné une liste de ses écrits, qui comprend : 1° huit livres *contre les suggestions des huit vices principaux*, qu'il a définis le premier ou l'un des premiers, d'après le témoignage des Saintes Écritures (2) ; — 2° une collection de *cent maximes* à l'adresse des simples anachorètes, et une de *cinquante*, à l'adresse des ascètes cultivés, sous le titre général de *Monachicos*, avec les deux sous-titres de *Practicos* et de *Gnosticos* (3) ; — 3° un manuel « pour les cénobites et les synodites » et une « instruction pour une vierge » (4) ; 4° quelques *sentences* « très obscures, et comme il le dit lui-même, intelligibles seulement pour les moines » (5). Socrate parle en plus de problèmes gnostiques (6) ; il existe en syriaque 67 *Lettres*, assez courtes en général, et le plus souvent sans nom de destinataire, auxquelles il faut joindre une autre lettre, dont nous avons le texte grec et qui porte tantôt le nom d'Évagre, tantôt celui de Basile (7). On possède encore (8) un petit écrit intitulé : *Raisons de la vie monastique exposées dans leur rapport avec la tranquillité.*

(1) Cf. la bibliographie *supra*.

(2) On en retrouve les éléments doctrinaux dans ce que nous en possédons en grec ; mais les textes bibliques ont disparu. L'ouvrage subsiste [redacted] sa forme complète en syriaque et en arménien ; GENNADIUS l'avait traduit.

(3) Traduit aussi par GENNADIUS ; la première partie existe en grec, dans deux recensions, dont l'une a 71 numéros, l'autre 100 ; la seconde, seulement en syriaque. Cf. l'étude de FRANKENBERG, indiquée dans la bibliographie.

(4) Cf. WILMART, *Revue bénédictine*, 1911 ; GRESSMANN, *T. U.*, 39, 4.

(5) GENNADIUS les avait traduites. Les XXXIII κεφάλαια κατ'ἀκολουθίαν que l'on trouve chez MIGNE, et les sentences reproduites par ELTER (*loc. cit.*) [redacted] paraissent pas répondre exactement à ce que dit GENNADIUS.

(6) *H. E.*, IV, 23 ; SOCRATE dit : προγνωστικά ; mais il faut sans doute, avec BARDENHEWER, corriger en γνωστικά.

(7) Cf. FRANKENBERG ; une de ces lettres est adressée à MÉLANIE ; la lettre en grec, *P. G.*, 32.

(8) Publié d'abord par COTELIER, *Eccl. græc. Monumenta*, III ; texte, *P. G.*, 40.

Bien que l'œuvre d'Évagre ne nous ait été qu'imparfaitement transmise, les caractères généraux en apparaissent aujourd'hui suffisamment. Évagre a médité sur les conditions les plus favorables au développement de la vie spirituelle, et sur les dangers qui la menacent ; il a recueilli les leçons des ascètes célèbres qui l'ont précédé, et il aime à en reproduire les maximes ; aidé à la fois de l'exemple d'autrui et de son expérience personnelle, il a pu construire déjà une méthode assez savante de purification intérieure et de défense contre les tentations. Il la présente le plus souvent sous la forme d'une sorte de tactique qu'il faut opposer à la tactique des démons ; celle-ci est fertile en perfidies, mais un moine averti est capable de la déjouer. Évagre connaît les différentes classes de démons ; il sait comment chacun d'eux s'y prend pour nous suggérer les pensées impures ou perverses ; comment ils se relaient ; quels pièges ils nous tendent, et de quelles occasions ils savent le mieux profiter. Le plus terrible est le démon de midi, qui insuffle aux moines ce dangereux ennui auquel ils ont donné le nom d'*acedia* et qui leur fait paraître le jour long comme s'il avait cinquante heures ; les invite à regarder par la fenêtre, à sortir de leur cellule, à prendre en dégoût l'endroit où ils se trouvent, à regretter leurs proches et leur vie antérieure, à trouver tout mauvais chez les frères qu'ils avoisinent, et se flatte de les dégoûter ainsi de leur propos et de les faire renoncer à l'ascétisme (1). C'est à des moines déjà exercés qu'il s'attaque, tandis que le démon de l'impureté travaille surtout contre les débutants, en leur suggérant des visions obscènes. Les moments les plus périlleux, pour les vétérans comme pour les novices, sont ceux où ils sont portés à se croire le plus en sûreté : le diable n'est jamais plus dangereux que quand on prie, et quand on lit ou médite les Ecritures (2).

(1) περὶ ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς 'Ανατόλιον, VII (*P. G.*, 40, 1273.
(2) Μοναχός, ἢ περὶ πρακτικῆς , 66 (*P. G.*, 40, 1239).

Cette démonologie nous semble à tout le moins excessive, et nous sommes enclins à penser qu'elle enlève à la vie spirituelle quelque chose de sa finesse. Il ne faut pas oublier cependant que c'est souvent grâce à cette habitude de personnifier les vices en des individualités concrètes, en considérant chacun d'eux comme un adversaire réel dont il s'agit de dépister les ruses, que les ascètes ont si bien réussi à accroître la pénétration de notre regard intérieur, et qu'ils sont parvenus à soumettre les plus secrets mouvements de notre âme à une observation si attentive et si délicate. Évagre s'adresse surtout à des chrétiens déjà assez purifiés pour n'avoir plus grand chose à craindre des tentations extérieures, et qui du reste, pour se préserver du danger qu'elles pourraient encore leur faire courir, se sont réfugiés dans la solitude. Le péché du moine, ce n'est pas la défaillance vulgaire ; c'est la simple adhésion de l'esprit à un plaisir défendu (1). Ainsi, en même temps qu'Évagre fait un démon de toutes les mauvaises pensées qui peuvent surgir dans l'esprit, le vice qu'il combat est à peu près réduit pour lui à la simple pensée du mal. Dans la classification qu'il établit des huit péchés capitaux, ces péchés sont désignés sous ce nom même de pensées (*λογισμοί*) ; les huit pensées mauvaises sont : la gourmandise, la luxure, l'avarice, la tristesse, la colère, l'ennui, la vanité, et l'orgueil. Évagre a-t-il inventé cette classification, antérieure à celle qui devait triompher et qui réduit les péchés capitaux à sept ? Nous pouvons dire seulement que nous la trouvons chez lui pour la première fois (2).

Il est certains aspects de la doctrine d'Évagre qui n'apparaissent guère aujourd'hui dans ce que nous possédons de lui ; ce sont ceux par lesquels elle est devenue suspecte après sa mort. On peut retrouver çà

(1) *Monachos*, 47 (*P. G.*, XL, 1233).

(2) Cf. O. Zœckler, *Biblische und Kirchenhistorische Studien*, III, Munich, 1893.

et là un ou deux de ces passages dont un Jérôme pouvait user pour l'assimiler au pélagianisme, par exemple, dans le *Monachos*, ch. LXV (1), où le mal est ramené au mauvais usage du libre arbitre, cette déclaration que *de la nature il ne vient rien de mauvais.* Mais nous n'avons plus que la partie *pratique* de ses principaux ouvrages ; la partie *gnostique* nous manque, et nous ne pouvons pas vérifier jusqu'à quel point il a suivi Origène dans la théorie de la préexistence de l'âme et dans la croyance au salut universel (*apocatastase*).

Évagre se sert d'une langue qui n'est point incorrecte ; bien qu'il traite de matières subtiles, il est en général clair ; il ne recourt pas très fréquemment à l'image ni à la comparaison (2). A l'exposition suivie, il préfère la maxime, courte ou d'une certaine étendue. De là les rapports que présentent certains de ses écrits avec les recueils de *Sentences* profanes, tels que celui de Sextus (3), et plus encore avec les livres sapientiaux de l'Ancien Testament. Les deux opuscules dont M. Gressmann a donné une bonne recension (4) — *Sentences pour les nonnes* et *sentences pour les moines* — montrent bien cette dernière relation.

Sérapion de Thmuis. — Nous connaissons déjà par Athanase l'évêque Sérapion (5) de Thmuis, ville de la Basse-Égypte, située sur la rive orientale du Nil, à peu près à moitié chemin entre Thèbes et Syène. Par la *Lettre à Dracontius*, nous savons qu'il avait commencé par être l'abbé d'un couvent. Il a accepté cette charge de l'épiscopat, à laquelle Dracontius, comme beaucoup

(1) *P. G.*, XL, 1239.

(2) Il y a toutefois de la subtilité et un goût douteux dans les κεφάλαια κατ' ἀκολουθίαν, où les défauts que peut avoir le moine sont assimilés à des maladies, même à certaines de celles dont il vaudrait mieux taire les noms.

(3) Elter, *loc. cit.*

(4) Cf. p. 142, note 4.

(5) Les Grecs emploient d'ordinaire la forme *Sarapion* ; les Latins, la forme *Sérapion*.

d'autres moines, voulait se dérober, avant l'année 339, puisqu'une des quatre *Lettres* que l'évêque d'Alexandrie lui a adressées est de cette date. Il était partisan d'Athanase, et peut-être est-il l'un des deux évêques égyptiens de ce nom (mais le nom était commun) qui ont soutenu sa cause en 343, au concile de Sardique (1). Il fut aussi en relation avec saint Antoine, qui lui racontait ses visions, et qui, à sa mort, partagea les deux peaux de mouton qui lui servaient de manteau entre Athanase et lui (2). Vers 356, il se trouvait à la tête d'une mission qu'Athanase chargea d'aller le défendre auprès de Constance contre les imputations des Ariens, — (3) et sans doute il ne réussit qu'à se compromettre ; car il fut banni de Thmuis, et en 359 son siège était occupé par un autre, Ptolémée, qui assista au concile de Séleucie (4) et qui appartenait au parti arien.

Jérôme, au chapitre XCIX de son *de Viris*, a parlé de lui en ces termes : « Sérapion, évêque de Thmuis, qui à cause de l'élégance de son talent mérita le surnom de *scholastique*, cher au moine Antoine, a publié un livre remarquable *contre les Manichéens*, et un autre sur *les titres des Psaumes*, ainsi que d'utiles *Épîtres* à divers ; il s'est aussi illustré par sa confession sous l'empereur Constance. »

Canisius avait publié le premier (5), dans une traduction latine due à Turrianus (Torrès, de la Compagnie de Jésus), une partie du *traité contre les Manichéens* ; le morceau présentait une lacune vers la fin (après le ch. XXV). Basnage (6) en donna l'original grec, d'après un manuscrit médiocre, mutilé par endroits et portant un texte assez négligé. L'ouvrage, sous cette forme, paraissait maigre ;

(1) *Apolog. contre Arian.*, 50.
(2) *Vita Ant.*, 82-91.
(3) Sozomène, *H. E.*, IV, 9.
(4) Épiphane, *Hær.*, 73, 26. — Cf. Jérôme, *De Viris*, 99 ; *Ep.* 70, 4.
(5) *Antiqu. Lect.*, t. V.
(6) *Thesaurus Canisianus*, t. I.

les thèses manichéennes n'y étaient pas exposées avec précision ; l'auteur se bornait à soutenir que ni le corps ni l'âme ne sont mauvais par nature, dans une argumentation qui n'a pas un ordre très rigoureux et qui reste assez superficielle. Brinkmann (1) s'est aperçu plus tard qu'on retrouvait dans le manuscrit de Hambourg utilisé par Basnage et dans un manuscrit de Gênes, signalé par Pitra, qui donne un texte plus correct (2), tout un quaternion égaré, qui était venu se mêler aux feuillets du livre de Titus de Bostra sur le même sujet, qu'a publié de Lagarde (3). C'était le morceau qui manquait, moins une feuille définitivement perdue (4). Ainsi complété, le traité apparaît sous un jour plus favorable, quoique Brinkmann, heureux de sa découverte, en ait exagéré quelque peu le mérite.

Rien ne subsiste du livre *sur les Psaumes* ; mais il semble bien, d'après un fragment retrouvé par Pitra (5), qu'il a existé un recueil d'*Épîtres* de Sérapion, qui en comprenait au moins vingt-trois. Nous en possédons deux, dont l'une, adressée à un évêque nommé Eudoxe, est un billet de consolation assez court, où Sérapion réconforte son confrère par la pensée que la maladie est chose moins grave que le péché. L'autre est beaucoup plus longue,

(1) *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1894.

(2) *Analecta sacra et classica*, I.

(3) *Titi Bostreni quæ ex opere contra Manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt*, Berlin, 1859. Le Manichéisme paraît s'être infiltré de bonne heure en Égypte, où Athanase a compté parmi ses adversaires un magistrat manichéen, Sébastien. C'est en Égypte aussi, et dans les premières années du IVe siècle, qu'a dû être composé le traité d'ALEXANDRE DE LYCOPOLIS, que PHOTIOS (*Contra Manich.*, I, II), donne pour un évêque, mais que TILLEMONT déjà, et, de nos jours, BRINKMANN (*Alexandri Lycopolitani contra Manichæos disputatio*, Leipzig, 1895) ont tenu avec plus de vraisemblance pour un philosophe païen ; ce philosophe connaît d'ailleurs bien le christianisme et ne lui est pas violemment hostile.

(4) Une phrase en est citée sous le nom de Sérapion dans le Florilége du manuscrit *Coislin* 276, folio 139 ; cf. BRINKMANN, *loc. cit.*

(5) *Analecta Sacra*, II ; *Proleg.*, p. XL.

et très oratoire ; adressée à des moines, elle fait le panégyrique de la vie ascétique, vie parfaite qui nous détache du vulgaire et nous place bien au-dessus de lui, qui nous rend égaux aux anges, nous débarrasse de tous les soucis mondains (mariage, paternité, affaires), nous donne l'assurance que nous pourrons nous présenter sans crainte au Jugement, et justifie cette réputation universelle dont jouissent maintenant les moines d'Égypte. L'auteur parle d'Antoine et de quelques autres ascètes célèbres, Amoun, Jean Macaire ; il s'excuse d'en parler brièvement ; car il sait que ceux à qui il écrit, ou leurs pères, les ont connus.

Enfin, Wobbermin (*loc. cit.*) a publié un *euchologe*, qu'il a trouvé dans un manuscrit du Mont Athos, et où deux prières, sur trente, la première et la quinzième, portent le nom de Sérapion. Le recueil est suivi d'une *lettre sur la Trinité*, où l'auteur — tout en exposant une conception assez singulière du Saint-Esprit — défend l'*homoousios* et combat vigoureusement l'arianisme. La lettre ne porte pas de nom, mais le lien qui la rattache au recueil de prières a permis à Wobbermin d'avancer avec vraisemblance qu'elle est de Sérapion. Les prières, comme le remarque justement l'éditeur, doivent d'ailleurs, en l'ensemble, être considérées moins comme l'œuvre personnelle de l'évêque de Thmuis, sauf peut-être la première et la quinzième, que comme celles qui étaient usitées dans son Église ; elles sont curieuses, notamment par l'utilisation qui est faite dans la prière eucharistique d'une formule de la *Doctrine des Apôtres*, de même que dans la *Lettre* est utilisée l'*Épître de Barnabé*, ce qui convient à un Égyptien et à un ami d'Athanase.

Il y a quelques différences de forme entre ces divers écrits. Celui dont l'authenticité est au-dessus du soupçon, le traité *Contre les Manichéens*, est écrit dans une langue qui n'est pas toujours très pure (1) ; le style est meilleur

(1) Par exemple, dès le début : πᾶν... οὐκ, pour οὐδέν ; ἀναιρῆσαι ; etc.

que la langue ; la rhétorique n'en est pas absente et elle y apparaît assez souvent sous l'aspect de l'*asianisme* (phrases courtes ; parallélisme ; antithèses ; assonances ou rimes, etc.). Dans quelques morceaux où l'auteur s'échauffe, — par exemple dans le chapitre XXIII où il déplore la défaillance de Pierre — il y a mieux que de la rhétorique ; il y a des accents émus. Cela est rare, et, dans l'ensemble, l'argumentation, assez habile, manque de vigueur. Il y a plus d'ampleur et de sonorité dans les périodes, d'ailleurs assez banales, de l'*Épître aux Moines*, où la langue offre aussi certains vulgarismes. Le nom de Sérapion était commun ; un examen plus détaillé, au point de vue du ton et des procédés, une comparaison plus exigeante entre le *Traité* et les *Lettres* ne seraient peut-être pas inutiles.

Évagrios, dans un morceau cité par Socrate (*H. E.*, IV, 23), rapporte un mot de Sérapion qui ne se retrouve pas dans ce que nous possédons de lui — et qu'il n'est d'ailleurs pas nécessaire de supposer extrait d'un de ses ouvrages. « L'ange de l'Église de Thmuis », dit-il, « disait que : *l'esprit qui s'est abreuvé de la science* (*gnose*) *spirituelle est purifié parfaitement* ; *que la charité guérit les parties irritées du cœur* ; *et que la tempérance arrête le flux des mauvais désirs* ». Toute brève qu'elle est, cette parole exprime peut-être avec plus de force la doctrine d'un ascète éprouvé que les généralités parfois ampoulées de la *Lettre aux Moines*.

Pierre II d'Alexandrie. — Quand Athanase fut mort, le 2 mai 373, le clergé et le peuple catholique d'Alexandrie élurent, pour lui succéder, Pierre. Valens, lui, entendit profiter de l'occasion pour installer un Arien sur ce grand siège. Il fit choix de Lucius. Le préfet Palladius, renouvelant l'agression jadis commise contre Athanase, envahit, avec ses agents et la lie de la plèbe, l'une des églises de la ville, l'église de Théonas, et en chassa Pierre. Le comte des Largesses, Magnus, et l'un des premiers disciples d'Arius, le vieil Euzoios, venu d'Antioche où il

détenait l'épiscopat, consacrèrent Lucius (1). Des prêtres et d'autres membres du clergé furent arrêtés et expédiés à Héliopolis, en Syrie (Baalbeck), l'une des rares villes de l'Empire qui fussent demeurées, en leur totalité, obstinément païennes. On mit aussi à la raison un certain nombre de moines, qu'on envoya sans ménagements aux mines, en leur adjoignant jusqu'au diacre romain que le pape Damase avait envoyé féliciter Pierre. En dehors d'Alexandrie, onze évêques furent saisis et bannis à Diocésarée, en Palestine, qui, si elle n'était pas païenne comme Baalbeck, n'avait guère qu'une population juive. Une délégation d'Égyptiens alla protester auprès de Valens, qui était à Antioche ; elle ne reçut d'autre réponse qu'un ordre d'exil. Pierre s'était caché en Égypte ; il se décida bientôt à imiter l'exemple que lui avait donné son prédécesseur et alla chercher un asile d'abord à Damas. En 375, il assistait à Rome à un concile contre les Apollinaristes, et il écrivait aux membres de cette délégation que Valens avait si mal reçue — évêques, prêtres et diacres — une lettre sur cette secte, dont Facundus d'Hermiane nous a conservé quelques extraits (2), en latin. Il rentra à Alexandrie en 378, et mourut au commencement de 381 (3).

Outre les quelques fragments sauvés par Facundus, nous possédons, grâce à Théodoret (4), presque intégralement, *l'Encyclique* par laquelle Pierre avait fait connaître aux évêques catholiques les événements dont il avait été victime. Sa narration des scènes brutales ou

(1) Ce Lucius fut lui-même un écrivain ; Jérôme (*De Viris*, 118), parle de *lettres pascales* de lui, et de *quelques livres sur des sujets divers*. La *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (éd. Diekamp, Munster, 1907), contient un fragment de Lucius.

(2) *Pro defensione trium capitulorum*, II, 2 ; reproduits, avec la lettre que nous citons ensuite, dans *P. G.*, XXXIII.

(3) La date est très discutée ; nous suivons Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius*, p. 116.

(4) *H. E.*, IV, 19.

licencieuses dont l'église de Théonas avait été le théâtre, peut être mise en parallèle avec les récits analogues d'Athanase, sur lesquels elle semble calquée. Dans d'autres parties de son exposé, Pierre, inspiré par une foi sincère, a trouvé des accents touchants, par exemple dans les protestations qu'il prête aux fidèles d'Alexandrie (*loc. cit.*, 16-18). Au total cependant, sa *Lettre* a moins de couleur et d'éloquence que les *Apologies* d'Athanase.

Pierre eut pour successeur son frère Timothée, qui occupa le siège de 381 à 385. Nous avons de lui une courte *Lettre à Diodore*, qui n'a été conservée qu'en latin par Facundus d'Hermiane, et une collection de *réponses canoniques* (1), qui nous est parvenue avec des commentaires de Balsamon ; elle n'intéresse que l'histoire du droit ecclésiastique. Une *Vie d'Athanase* n'a été conservée qu'en arménien ; une homélie *Sur la Vierge Marie et la Salutation d'Élisabeth* a été conservée en arménien et en latin (2) ; une autre sur le *Mystère de la présentation de Jésus au Temple* est inédite.

Didyme. Biographie. — En somme, un seul Alexandrin, au IVe siècle, après Athanase, intéresse l'histoire littéraire. C'est Didyme, qui ne fut pas un homme d'action et ne saurait même être comparé au grand évêque par la vigueur et l'originalité (3) de l'esprit, mais qui a continué la plus ancienne et la plus respectable tradition alexandrine : celle de ces savants infatigables qui ont voué leur vie à la recherche du vrai et qui ont uni au culte de la science la noblesse d'une vie pure et désintéressée.

L'auteur de l'*Histoire Lausiaque* (4), Palladius, qui, pendant son séjour en Égypte, s'est rencontré avec lui à quatre reprises, en dix ans, nous dit qu'il fut au nombre de ceux qui « dans l'église d'Alexandrie, arrivèrent à la perfection et se montrèrent dignes de la terre des Doux »,

(1) Le meilleur texte est celui de PITRA, cf. *supra*.
(2) Edité à Venise, en 1899 ; cf. VARDANIAN, *loc. cit.*
(3) VARDANIAN, *loc. cit.*
(4) *Loc. cit.*

et qu'il mourut à l'âge de 85 ans. D'après la date admise par Dom Butler pour ce séjour (388-400), on peut estimer que Didyme est mort vers 398 et né vers 313. Cette estimation, sans s'accorder exactement avec le témoignage de Jérôme dans son *De Viris*, ne s'en éloigne pas beaucoup (1).

Didyme eut le malheur de devenir aveugle à l'âge de quatre ans. Séparé ainsi du monde extérieur, obligé de renoncer à l'action, il se tourna tout entier vers l'étude, se faisant lire les livres que son infirmité lui interdisait de connaître directement (2), développant sa mémoire, employant à la méditation les longues heures de liberté qui lui restaient. Il acquit ainsi ce savoir encyclopédique qui le désigna à Athanase pour la direction de l'École catéchétique, dont il fut le dernier maître connu (3). En même temps qu'un savant, il fut un ascète, et c'est ce qui lui a valu de figurer, en une des premières places, dans le livre de Palladius. Il vécut dans une cellule, en suivant un régime austère, et en demandant aux exercices d'une piété qui tendait au mysticisme la consolation d'une disgrâce physique, dont il avoua, au moins un jour, sentir douloureusement la tristesse (4).

L'œuvre de Didyme, composée d'écrits dogmatiques et exégétiques, était immense. Après avoir énuméré un certain nombre de titres, Jérôme s'est découragé (5) et a conclu par un *etc.* Nous étudierons d'abord les œuvres

(1) Dom Butler, *The Historia Lausiaca*, p. 180. — Le texte de Jérôme n'est pas établi avec certitude ; cf. Bardy, p. 4.

(2) Sozomène (*H. E.*, III, 15) rapporte même une tradition selon laquelle il se serait servi de textes gravés en creux, anticipant ainsi sur la méthode Braille.

(3) La date où il prit possession de la charge ne peut être déterminée sûrement ; les données fournies par Philippe de Sidé, dans le fragment sur l'école d'Alexandrie que nous avons déjà souvent cité, restent obscures. Parmi ses disciples directs, est seulement connu cet Ambroise dont parle Jérôme, *De Viris*, 126.

(4) Jérôme, *Ep.*, LXVIII 2.

(5) *Loc. cit.*

qui nous ont été conservées, soit à peu près intégralement, soit partiellement ; nous dirons ensuite quelques mots de celles dont il ne reste plus guère que le souvenir, et nous discuterons enfin le caractère de quelques ouvrages venus à nous sous d'autres noms et que quelques savants lui ont attribués.

Écrits conservés. — Le plus ancien — entre ceux du moins que nous pouvons dater — est le *Traité sur le Saint-Esprit*, qui est antérieur à 381, date du *Traité* de saint Ambroise sur le même thème. L'évêque de Milan s'est beaucoup servi de l'ouvrage de Didyme (1), et saint Jérôme, à la demande du pape Damase, en a composé une traduction qui a dû être entreprise vers 384, mais ne fut achevée qu'en 389 (2). Nous ne possédons plus l'ouvrage que dans cette traduction, ce qui oblige les théologiens à une certaine réserve dans l'usage qu'ils en font. La doctrine de Didyme, il est vrai, si elle a été entachée d'origénisme sur quelques autres articles, n'a prêté à aucune suspicion sur celui de la Trinité. Saint Jérôme, qui, après avoir été enthousiaste de Didyme, s'est montré plus froid quand il a commencé à se chamailler avec Rufin, l'a expressément reconnu ; il n'est pas sûr cependant qu'il ait partout respecté scrupuleusement la terminologie de l'original.

Après avoir insisté sur l'importance du sujet qu'il va traiter, en citant la parole de l'Évangile sur le blasphème contre l'Esprit, qui ne sera pas pardonné, et après avoir dit qu'il répond, en écrivant son traité, à un désir que lui ont exprimé les fidèles, Didyme introduit l'exposé de sa doctrine en notant, d'une part, que la notion du Saint-

(1) Th. Schermann, *Die griechischen Quellen des heiligen Ambrosius in libris III de Spiritu Sancto*, Münich, 1902.

(2) La préface, adressée à Paulinien, contient quelques mots assez vifs à l'adresse d'une *vilaine corneille* qui s'était parée des plumes du paon, et il est fort à craindre que cette corneille ne soit saint Ambroise, que Jérôme n'aimait pas beaucoup. — L'édition principale a paru à Cologne, en 1531 ; le texte se trouve dans le volume 39 de la *Patrologie grecque* et dans le volume 23 de la *Patrologie latine*.

Esprit est purement chrétienne, et sans analogue chez les païens ; d'autre part, que le rôle de l'Esprit est le même dans l'Ancien et le Nouveau Testament. La doctrine qui suit est, en somme, celle que nous retrouverons dans son ouvrage capital, dans le traité *Sur la Trinité*. Elle dérive d'Athanase et présente des points de rapport avec celle des Cappadociens, soit que Didyme, leur contemporain, ait été simplement amené comme eux, en développant les vues d'Athanase, à des précisions analogues aux leurs, soit que, comme il est possible, il ait subi en une certaine mesure leur influence (1). Le Saint-Esprit n'est pas une créature ; s'il est dit que *tout* a été fait par le Fils, il n'est pas, lui, compris dans ce *tout*. Il est un élément de l'essence divine ; il est immuable ; non seulement il est supérieur aux anges, qui sont *saints* parce qu'il se communique à eux, mais il en est radicalement distinct. Les dons divers qu'il distribue forment une unité. Différent du Père et du Fils, il leur est consubstantiel. Tout en repoussant énergiquement le modalisme, et en condamnant à plusieurs reprises nominativement Sabellius, Didyme insiste sur l'unité de la Trinité, dans son essence comme dans ses opérations, et c'est l'hérésie arienne ou macédonienne qui paraît le préoccuper, plus encore que l'hérésie sabellienne. A partir du chapitre XXX, l'exposé est moins rigoureusement didactique, et Didyme, tout en complétant ou précisant à l'occasion ses définitions antérieures, se préoccupe, avant tout, de les confirmer par la discussion des textes scripturaires.

Nous ne pouvons apprécier exactement le style, l'original étant perdu. L'allure générale du développement est assez libre, comme dans le grand traité *Sur la Trinité*, et doit probablement en partie ce caractère, qui est commun à tous les catéchètes de l'école d'Alexandrie, à la

(1) Voir, sur ce point, les études de LEIPOLDT et de BARDY. Basile est cité avec éloge dans le *Traité sur la Trinité* (III, ch. XXII), où il est fait allusion à son *Ep.* 236 (adressée à Amphiloque).

pratique journalière de l'enseignement oral. Elle peut s'expliquer aussi par l'infirmité de Didyme, obligé de dicter et incapable de se relire. L'argumentation garde ordinairement le ton de l'homme d'étude ; abondante, riche, elle reste calme et vise, avant tout, à la clarté. Didyme apparaît ici, ainsi que dans toute son œuvre, comme épris ardemment de vérité et convaincu que la foi doit être éclaircie par toutes les ressources de la science, mais aussi comme conscient de la faiblesse de l'esprit humain et de son impuissance à parvenir à une compréhension complète de l'essence divine. Il s'excuse, à la fin de son livre (ch. LXIII), d'avoir osé traiter une matière aussi difficile. Il croit cependant que la vérité a chance de se révéler à ceux qui savent purifier leur âme par la vertu. Voici, en effet, les paroles qu'il adresse en terminant à ses lecteurs : « Si quelqu'un entreprend de lire ce volume, nous le prions de se purifier de toute œuvre mauvaise et de toute pensée perverse, afin qu'il puisse, d'un cœur illuminé, entendre ce qui s'y trouve dit, et que, plein de sainteté et de sagesse, il sache nous pardonner, si parfois l'effet n'a pas répondu à notre volonté ; qu'il considère seulement l'esprit qui l'a inspiré, non les termes employés. Autant, en effet, nous revendiquons audacieusement le sentiment de la piété, au nom de notre conscience, autant, quand il s'agit de l'exprimer, nous confessons avec simplicité que nous manquent absolument, dans l'allure et le texte de l'exposé, la grâce et l'éloquence de la rhétorique. Notre soin a été, en discourant sur les Saintes Écritures, de comprendre pieusement ce qui y est écrit, et de ne pas oublier l'inexpérience et les limites de notre talent. »

L'âme droite et simple de Didyme se révèle dans ces derniers mots, dont il ne faut cependant pas abuser. Didyme est un théologien et un exégète qui se propose uniquement d'instruire avec méthode, et qui parle une langue sans affectation, un peu surchargée parfois de mots abstraits ou de termes techniques, mais sans abus

d'incorrections ou de vulgarismes. Bien qu'il observe le plus souvent dans la discussion une modération que ses derniers interprètes ont cependant parfois exagérée, et qu'il soit, par goût, un savant, non un polémiste, il s'échauffe parfois et trouve des accents touchants. Nous en verrons des exemples dans le *Traité sur la Trinité*, qui nous est parvenu dans le texte grec à peu près intégralement ; le manuscrit qui nous l'a conservé est cependant mutilé en quelques endroits (1).

Ce grand ouvrage, qui résume tout le travail de la pensée chrétienne au IVe siècle sur le dogme trinitaire, est une des dernières œuvres de l'auteur. Basile y est cité en termes qui supposent la connaissance de sa mort (en janvier 379) ; les adversaires de la divinité du Saint-Esprit y sont désignés sous le nom de Macédoniens, que le concile de Constantinople, tenu en 381, ne leur donne pas encore. Est-il même postérieur à la date de 392, où Jérôme écrivit son *De Viris* ? Il semble bien que Jérôme, quoiqu'il n'ait donné, de son propre aveu, qu'une liste très incomplète, n'aurait pas dû omettre un écrit aussi important, s'il l'avait connu ; mais il serait imprudent d'interpréter trop rigoureusement son silence.

Le traité a trois livres, dont le premier, est particulièrement consacré au Fils et vise les Ariens ; le second, consacré au Saint-Esprit, réfute les Macédoniens ; le troisième, après une récapitulation des deux premiers, examine les textes scripturaires utilisés par les uns et les autres. Comme dans le *Traité du Saint-Esprit*, Didyme développe la doctrine de Nicée et d'Athanase, en y apportant les précisions que les discussions postérieures avaient rendues nécessaires et en se rapprochant beaucoup du point de vue des Cappadociens. Son originalité prin-

(1) Ce manuscrit du XIe siècle a été publié pour la première fois par I. Aloysius-Mingarelli, à Bologne, en 1769 ; il appartenait au cardinal Passionei et est aujourd'hui coté à la *Bibliotheca Angelica*, n° 116.

cipale paraît être d'avoir, sinon employé le premier — la chose reste douteuse — du moins employé couramment et fait entrer définitivement dans l'usage la formule : une *ousie, trois hypostases* (1). Comme dans le *Traité sur Saint-Esprit*, tout en condamnant Sabellius, Didyme insiste avec prédilection sur l'unité, sur la consubstantialité des trois personnes, sur le titre égal qu'elles ont à être honorées (ἰσοτιμία). Le Père est la *source* ou la *racine* de la divinité ; le Fils a pour caractère distinctif d'être engendré ; le mode de production du Saint-Esprit est, comme chez les Cappadociens, la *procession* (ἐκπόρευσις). Mais dans toutes les opérations divines, qu'il s'agisse de la création, de la révélation, ou de la rédemption, les trois *hypostases* sont également intéressées et étroitement unies.

Dans son exposé, Didyme montre cette familiarité avec les méthodes de la philosophie que lui reconnaît Jérôme (2) ; il connaît et emploie habilement les procédés de la dialectique. Sans qu'il ait échappé à toute influence stoïcienne (3), c'est naturellement le platonisme qu'il préfère entre les divers systèmes, soit que son style s'émaille de quelques souvenirs du *Phèdre* (4) ou du *Timée*, soit qu'il trahisse l'influence du néoplatonisme. S'il a parlé de Porphyre en termes sévères (5), il utilise certaines de ses vues pour expliquer le dogme de la Trinité, et l'opposition du monde matériel et du monde intelligible est souvent exprimée par lui en termes fort

(1) Sur l'histoire de cette formule, voir Leipoldt et Bardy, en tenant compte de ce qui sera dit plus bas relativement au traité *Contre Arius et Sabellius*.

(2) *De Viris*, 109. Malgré sa cécité, dit Jérôme, il étonna tout le monde par sa connaissance parfaite « de la dialectique, et même de la géométrie, qui, plus qu'aucune autre science, réclame la faculté de la vision ». Sur les traces qu'on peut trouver chez Didyme de connaissances géométriques, cf. Bardy, p. 219.

(3) Cf. Bardy, p. 227.

(4) Il y [redacted] notamment [redacted] emprunt à un passage célèbre du *Phèdre*, I, ch. xviii.

(5) II, 27.

voisins de ceux qui sont familiers à Plotin et à ses disciples (1). Son érudition se révèle encore par l'appel à Orphée ou à Hermès Trismégiste, et, très fréquemment, par des citations poétiques dont le plus grand nombre ne peuvent pas être identifiées. Mais ces influences profanes restent secondaires. L'inspiration de Didyme est, avant tout, biblique ; sa connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testament est d'une richesse et d'une précision incomparables, et un grand nombre de chapitres ne sont qu'un tissu de citations reliées par des exégèses.

Si le ton habituel est, comme il convient, celui de l'exposé didactique, la foi et la piété ardentes de Didyme s'épanchent en plus d'une page avec une simplicité qui nous touche. C'est ainsi qu'au chapitre xxxv du livre Ier, il proteste à la fois, comme dans le *Traité du Saint-Esprit*, du sentiment d'indignation qui s'empare de lui, quand il réfléchit à l'audace d'un homme qui prétend « venir à l'aide des déclarations divines sur le Fils monogène et le Saint-Esprit » ; de l'obligation qui s'impose à lui de « ruiner les désastreuses interprétations des hérétiques, et de montrer que, lors même qu'ils prétendent honorer le Père contre les Écritures et plus qu'il ne convient, ils le chagrinent, ainsi que son Fils unique, et ils outragent le Saint-Esprit ». Sa conviction le contraint même parfois à l'éloquence, ou l'induit à une sorte de lyrisme. M. Bardy, qui juge sans grande indulgence Didyme écrivain (2), n'a pu s'empêcher de citer (3) avec admiration la prosopopée du Verbe, dans le chapitre xxvi du livre Ier : « Le Père est Dieu, disent-ils ; je le suis aussi ; car je suis son Fils monogène et véritable et bien-aimé. Le Père est Seigneur ; je le suis aussi, Seigneur de

(1) Voir, par exemple, I, 27, le développement sur le Fils « soleil intelligible ».

(2) Saint Jérôme déjà est sévère : « Imperitus sermone est », dit-il dans la préface de la traduction du *de Spiritu Sancto* ; il est trop clair qu'il ne pouvait goûter tant de simplicité.

(3) P. 103.

tout, héritier du Dieu vivant, maître de cet héritage ; car je possède ce qui est à moi, à la fois comme créateur et comme Fils véritable ; c'est par l'incarnation que j'ai été fait héritier. Le Père est démiurge et roi ; je le suis... etc. » Le lyrisme apparaît dans le curieux chapitre VII du livre II, où, après avoir montré que le Saint-Esprit est au-dessus des anges, Didyme craint, parce qu'il a aussi parlé des démons, d'avoir offensé ces ministres de la divinité, pour lesquels il partage la vénération qu'ils inspiraient au bon peuple d'Alexandrie (1) : « Je sais pertinemment, anges glorieux de Dieu qui habitez la lumière céleste, qu'irréprochables et parfaits comme vous l'êtes, vous ne vous fâcherez pas de ce que j'ai dit au sujet de ceux des anges qui vous sont semblables par la nature, sans l'être par l'innocence de leur conscience. » Après les avoir ainsi apaisés, il les prie de s'associer à lui pour célébrer la Trinité, en invoquant spécialement Michel et Gabriel. Il leur adresse enfin à tous une prière pour lui-même et tous ceux qui lui tiennent à cœur.

La même note émue et personnelle se retrouve, dans le même livre, au chapitre XXVIII (le chapitre final), avec une interpellation à ceux qui ont suivi de jour en jour « ces entretiens » — ce qui prouve que, comme tant d'autres écrits de l'école alexandrine — le *Traité sur la Trinité* est issu d'un enseignement oral. Mais les traits les plus caractéristiques se trouvent dans la prière qui suit. Le bon Didyme prie pour la concorde entre les chrétiens ; pour la bonne administration de l'Empire ; pour une bonne récolte, favorisée par une pleine crue du Nil. Il prie aussi pour qu'il lui soit accordé « de vivre en paix parmi ses livres ». Si Didyme avait été canonisé, quel meilleur patron auraient pu souhaiter les savants et les lettrés ! Il ajoute « et de ne se voir jamais

(1) Il parle des églises, des chapelles qui leur étaient consacrées à la ville et dans les champs ; des longs pèlerinages que les contemporains y faisaient.

privé de s'associer, avec une bonne conscience, aux assemblées de l'Église. » Ce savant n'oublie pas qu'il est un chrétien.

Le troisième ouvrage dogmatique de Didyme qui nous soit parvenu est un traité *Contre les Manichéens* (1), dont la date est incertaine, et qui donne l'impression, dans l'état où nous l'avons, de n'être qu'un abrégé ou un recueil d'extraits.

Écrits exégétiques. — Les écrits théoriques nous ont suffisamment prouvé combien Didyme était versé dans la science des Écritures. Jérôme parle de commentaires sur les *Psaumes* (2), sur *Job*, sur *Isaïe* (40-66) (3), *Osée*, *Zacharie*, les *Proverbes*, les *Évangiles de Jean* et de *Mathieu*, les *Actes*, la *I*re *Épître aux Corinthiens*, les *Épîtres aux Galates et aux Éphésiens.* Les *Chaînes* donnent encore sous son nom des fragments relatifs à d'autres livres, et Cassiodore fit traduire par un prêtre, du nom d'Épiphane, un commentaire des *Épîtres catholiques* qu'il lui attribuait, à tort ou à raison (4). L'exégèse de Didyme se maintient, sans grande originalité, dans la tradition alexandrine, tenant compte, dans une certaine mesure, de la critique textuelle et de l'histoire ; faisant une certaine place au sens littéral, surtout quand il s'agit du Nouveau Testament, mais accordant la plus grande à l'interprétation allégorique (5), par exemple dans le

(1) Publié pour la première fois d'après le *Laurentianus* IX, 23 (xe siècle), par COMBEFIS, *Bibliothecæ græcæ Patrum auctarium novissimum*, Paris, 1672.

(2) Sur ce commentaire et l'insuffisance des textes publiés par MAI, cf. DEVREESSE, article *Chaînes exégétiques*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, colonne 1126.

(3) Il est curieux que Didyme n'ait commenté que cette partie ; il n'y a d'ailleurs aucun indice qu'il ait reconnu des éléments d'origine diverse dans le recueil d'Isaïe ; un fragment subsiste dans un florilège (DEVREESSE, *ib.*, 1150).

(4) Cf. DEVREESSE, 1226.

(5) Cette appréciation est faite sous réserve ; cf. note 2 *supra.* Didyme emploie diverses expressions pour désigner [redacted] méthode allégorique ; la plus fréquente est ἀναγωγή.

commentaire des *Psaumes*, qui, presque tous, sont expliqués dans le sens d'une prophétie messianique.

Ouvrages perdus. — On en trouvera la liste aussi complète qu'on peut la dresser dans les ouvrages de Leipoldt et de Bardy. Nous indiquerons seulement ceux qui paraissent avoir eu le plus d'importance. Un volume sur les *Dogmes* est signalé par Jérôme (*De Viris, loc. cit.*), et cité par Didyme lui-même (*De Spiritu Sancto*, 32) ; un autre sur les *Sectes* est également cité dans le même traité (ch. v) (1). *Deux livres contre les Ariens* sont signalés par Jérôme — à moins qu'ils ne soient à identifier avec le livre sur les *Dogmes* (2). Les renvois qui sont faits, en quatorze passages du traité *Sur la Trinité* (3), à un *premier discours* (πρῶτος λόγος) restent énigmatiques. Un court fragment s'est conservé d'une consolation *à un philosophe*; un autre d'un écrit *Sur l'incorporel* ; un autre, d'un écrit *Sur l'âme* ; un autre encore, du second livre d'un écrit *Sur la foi.* Mais la perte la plus regrettable pour l'historien est celle de deux traités qui nous auraient éclairés mieux que nous ne le sommes sur l'*origénisme* de Didyme. Le principal était un *Commentaire* (Ὑπομνήματα) sur le *Traité des principes d'Origène* (4) ; le second, composé à la demande de Rufin, qui fut, comme saint Jérôme, un disciple de Didyme et lui garda un attachement plus durable, avait pour objet le problème de la mort des petits enfants ; Didyme y expliquait leur sort en disant qu'ayant commis seulement des

(1) On a rapproché de cette mention ce que dit Théodoret, *H. E.*, IV, 26, que Didyme avait écrit κατὰ τῶν ἀντιπάλων τῆς ἀληθείας δογμάτων. Quelques-uns ont pensé que le livre *Sur les dogmes* et celui *Sur les Sectes* devaient être identifiés.

(2) Le texte est obscur. Je crois plutôt qu'il faut distinguer. Saint Jérôme parle, dans un autre chapitre de son *De Viris* (120), de Didyme comme d'un adversaire d'Eunomios ; mais ce qu'il dit n'implique pas l'existence d'un traité particulier.

(3) Enumérés par Bardy, p. 27.

(4) Mentionné par Socrate, *H. E.*, IV, 25.

péchés légers, il avait suffi qu'ils « touchassent seulement l'emprisonnement dans des corps (1) ».

Ce petit livre semble indiquer déjà suffisamment le contact que Didyme avait gardé avec la théorie d'Origène sur la préexistence des âmes et leur chute dans le monde intelligible. Divers textes de saint Jérôme paraissent le confirmer (2), et il est bien vraisemblable que c'est en effet sur cet article et sur celui de la rédemption étendue à tous (*apocatastase*) que la doctrine de Didyme pouvait, dès la fin du IVe siècle, être déclarée suspecte. Jérôme, dans sa querelle avec Rufin, s'est exprimé comme il suit : « Nous louons dans Didyme... la pureté de sa foi en la Trinité ; mais pour tous les autres points où il a eu le tort de suivre Origène, nous nous séparons de lui. Car il faut imiter les vertus de nos maîtres, et non leurs défauts (3). » Cependant, au cours du Ve siècle, la mémoire de Didyme demeura intacte, et son action, qui avait été grande au siècle précédent sur Ambroise, s'exerça sur saint Augustin et sur saint Cyrille. Mais sous Justinien, Didyme, avec Évagrios, se vit compromis dans la dispute suscitée par l'origénisme. Le concile de 543 qui condamna Origène ne prononça pas son nom. La première mention explicite d'une condamnation se trouve dans la *Vie de saint Sabas*, de Cyrille de Scythopolis, où il est dit que « le cinquième concile œcuménique s'étant réuni à Constantinople » (4) — c'est le concile de 553 — un anathème commun et universel fut jeté contre Origène, Théodore de Mopsueste, et ce qui a été dit par Évagre et Didyme sur la préexistence et l'apocatastase ». On a beaucoup discuté au sujet de ce cinquième concile (5) et de ses décisions. Ce qui est sûr, c'est que, dans l'opinion commune, le souvenir de Di-

(1) JÉRÔME, *Apologia adv. Rufinum*, III, 28.
(2) On les trouvera réunis *P. G.*, 39.
(3) *Adv. Rufinum*, III, 27.
(4) *P. G.*, 39, colonne 239.
(5) Cf. BARDY, p. 252 et suiv.

dyme, comme celui d'Évagre, se trouve, dès lors, plus ou moins étroitement lié à celui d'Origène, et c'est ce qui explique que de son œuvre immense il ne nous reste, en somme, que des débris

Ouvrages que des critiques récents ont voulu attribuer à Didyme. — Cette pauvreté relative de l'œuvre conservée de Didyme a excité l'imagination de certains critiques, qui se sont laissés aller à l'espoir de l'enrichir en retrouvant quelques-uns de ses écrits authentiques sous des noms supposés. Nous ne croyons pas, pour notre part, qu'aucune de ces hypothèses ait été soutenue par des raisons décisives. Je ne dirai qu'un mot de celle de Dræsecke, qui a attribué à Didyme le premier des deux livres *Sur l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ contre Apollinaire* qui nous sont parvenus sous le nom d'Athanase (1), et qui fait du second un ouvrage de son disciple, Ambroise ; elle n'a été défendue par personne après lui (2). Au contraire, celle de K. Holl (3), qui a réclamé pour Didyme un traité *Contre Arius et Sabellius*, a été acceptée par Leipoldt, et cette acceptation a conditionné pour une bonne part l'exposé qu'il a fait de la théologie de l'aveugle. Je me range, pour ma part, très décidément à l'avis de ceux que Holl n'a pas convaincus (4). Ces savants ont très justement relevé un certain nombre de propositions dogmatiques ou d'interprétations de textes scripturaires qui sont, sans contestation possible, en désaccord avec les vues de Didyme dans ses écrits authentiques. On essaie de les expliquer par une différence de date, en attribuant à la jeunesse de l'auteur ce petit écrit, qui paraît, en effet, ne pas appartenir à une période trop avancée du développement de la crise arienne ; mais elles semblent

(1) Cf. *supra*, p. 864.

(2) Dræsecke, *Gesammelte patristische Abhandlungen*, p. 169 ; contre lui, Stülcken, *Athanasiana*, p. 70.

(3) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1904.

(4) Krüger, Funk, Stolz, et, en définitive, malgré quelques hésitations, M. Bardy, p. 19.

plutôt indiquer une différence de tendance. J'ajoute que l'accent aussi est différent ; le style est plus animé et plus mordant. Le livre, d'ailleurs, est au total non seulement court, mais de valeur assez médiocre.

Nous aurons occasion de dire plus tard que du grand traité de Basile *Contre Eunomios*, qui nous est parvenu en cinq livres, le quatrième et le cinquième ne font certainement pas partie intégrante. Dræsecke avait voulu les attribuer à Apollinaire (1). Un savant russe, Anatole Spasskij (2), et, peu de temps après, sans connaître celui-ci, Funk (3), ont proposé de les donner à Didyme. Il serait assez singulier cependant que Didyme se fût contredit au sujet d'un texte aussi important que *Jean* (xiv, 28 ; *Mon père est plus grand que moi*), qui est expliqué au IVe livre autrement que dans les écrits authentiques ; et il le serait autant qu'au Ve livre, qui est consacré au Saint-Esprit et où l'on peut noter d'ailleurs plus de rapport avec les idées de Didyme, il ne fût pas question de l'ἐκπόρευσις. Il y a peu d'arguments à tirer du style, parce qu'il n'est pas sûr que ces deux livres nous soient parvenus sous leur forme primitive. Mais les analogies qu'ils présentent avec certaines vues de Didyme peuvent s'expliquer s'ils proviennent d'une même époque ou d'un même milieu. On aurait moins de répugnance à les lui attribuer que le *Contre Arius et Sabellius* ; on ne peut considérer comme démontré qu'on y soit tenu (4).

Enfin, de Labriolle a également attribué à Didyme un court *Dialogue entre un Montaniste et un Orthodoxe*. Il est exact que Didyme s'est montré assez souvent

(1) Dans son livre sur *Apollinaire de Laodicée*, p. 121.
(2) Cf. BARDY, p. 24.
(3) *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, II, Paderborn, 1899, (L'étude avait paru isolément en 1897.)
(4) On ne peut guère tirer argument du fait que Jérôme signale Didyme comme un des adversaires d'Eunome (cf. *supra*) ; car Eunome paraît visé dans certaines parties des écrits authentiques ; cf. BARDY, p. 239.

soucieux de réfuter les Montanistes, et il y a une connexion assez étroite entre l'argumentation qu'il emploie contre eux dans le traité *Sur la Trinité* (III, 41), et celle de l'auteur de cet opuscule. Rien ne contraint cependant à les identifier l'un et l'autre (1).

Conclusion. — Didyme est plus remarquable par l'étendue et la variété de son savoir, par la modération et l'équilibre de son esprit, que par la hardiesse d'une pensée originale. Son importance, dans l'histoire de la théologie au IVe siècle, tout en étant fort inférieure à celle de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et même de saint Grégoire de Nysse, reste cependant considérable, à un double point de vue. Une partie de sa doctrine a gardé une valeur durable : c'est son exposé général du dogme trinitaire, par lequel il a contribué à préciser et à simplifier en même temps la foi de Nicée, en faisant triompher la formule des trois *hypostases* en une seule *essence* ; c'est aussi son exposé de la relation du Saint-Esprit avec cette essence, dont il dérive par *procession* ; ce sont, en outre, certaines affirmations — dont nous n'avons pas eu jusqu'à présent l'occasion de parler — de l'union des deux natures en Jésus-Christ ; elles sont dirigées contre Arius et contre Apollinaire, et, par elles, Didyme apparaît comme un prédécesseur de Cyrille. Une autre partie s'accordait mal avec le tour que prenait de plus en plus la théologie orthodoxe : ce sont les vues sur la préexistence de l'âme et sur la rédemption finale de l'univers tout entier, par lesquelles il apparaît comme un disciple fidèle, mais attardé, d'Origène.

Didyme n'est pas un grand écrivain, et n'a jamais prétendu à l'être. C'est un professeur consciencieux, qui garde souvent dans la composition de [redacted] livres les habi-

(1) Cf. *Bulletin d'ancienne Littérature* [redacted] *d'Archéologie chrétiennes*, 1913, p. 269. Ce dialogue (Διάλεξις) [redacted] été publié d'abord par G. Ficker, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1905.

tudes de l'enseignement oral, et dont la langue, négligée plutôt que gravement incorrecte, a quelque chose de scolaire (1). Cet érudit est cependant un cœur tendre et une âme pieuse ; il passe volontiers et insensiblement de la méditation à la prière, et, quand il s'abandonne à une de ces effusions, auxquelles il ne faut pas reprocher d'être rares — car leur charme est pour beaucoup dans la surprise qu'elles nous causent — il est capable d'accents d'une sincérité touchante. S'il a à peu près entièrement renoncé à tous les ornements de la sophistique, n'éprouve-t-on pas une satisfaction reposante à rencontrer, en ce IVe siècle où l'on fit, aussi bien chez les chrétiens que chez les païens, un si grand abus de l'artifice, un ascète qui porte dans l'exercice du métier littéraire le même goût d'austérité dont il a fait preuve dans la pratique de la vie ?

(1) Un seul exemple, si l'on veut, de ce langage technique : l'expression τὸ κινούμενον, par laquelle il désigne habituellement la *matière* de la discussion.

LIVRE II

L'ENTOURAGE DE CONSTANTIN EUSÈBE DE CÉSARÉE ET SON GROUPE

CHAPITRE PREMIER

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Bibliographie : — BIOGRAPHIE.: La biographie d'Eusèbe par Acace de Césarée (SOCRATE, *H. E.*, II, 4) est perdue ; les éléments en sont à tirer de ses propres écrits, de Jérôme et des historiens postérieurs. — Travaux modernes : F. J. STEIN, *Eusebius, Bischof von Cæsarea, nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter*, Würzbourg, 1859. — PREUSCHEN, dans HARNACK, *G. A. L.*, t. I, 551 ; t. II², 106 et suiv. ; article de SCHWARTZ, dans PAULY-WISSOWA, t. VI¹.

ÉDITIONS GÉNÉRALES : *P. G.*, XIX-XXIV ; ont paru, dans la collection des *Griechische christliche Schriftsteller*, 7 volumes comprenant : tome I, *Sur la vie de Constantin* ; *Discours de Constantin à l'assemblée des Saints* ; *Discours pour les Tricennalia de Constantin*, éd. HEIKEL, 1902 ; tome II, en trois parties : *Histoire ecclésiastique, avec la traduction de Rufin*, par E. SCHWARTZ et TH. MOMMSEN, 1903-1908 ; tome III, *L'Onomasticon des noms de lieux bibliques*, éd. KLOSTERMANN, 1904 ; tome IV, *Contre Marcel* ; *Sur la théologie ecclésiastique* ; *Les fragments de Marcel*, éd. KLOSTERMANN, 1906 ; tome V, *Chronique*, traduction allemande de la traduction arménienne, éd. KARST, 1911 ; tome VI, *La Démonstration évangélique*, éd. HEIKEL, 1913 ; tome VII, 1, *Chronique de saint Jérôme*, éd. HELM, 1re partie, 1913 ; 2e partie, 1926 ; les introductions de ces volumes renseigneront sur la tradition manuscrite ; pour les éditions particulières, voir, plus bas, les notes afférentes à chaque ouvrage ; de même pour les études spéciales.

Biographie. — Ni la naissance, ni la mort d'Eusèbe ne peuvent être datées exactement (1). On peut placer sa naissance vers le dernier tiers du IIIe siècle, aux alentours de 265. Une moitié environ de sa vie appartient au VIe siècle, et sa réputation était depuis longtemps établie, quand Constantin a réuni l'Empire tout entier sous sa domination. Il est un écrivain de transition ; mais sa grande influence s'est exercée surtout dans la dernière période, grâce à la faveur du premier empereur chrétien. Il est donc naturel de placer l'étude de son œuvre dans la partie de notre *Histoire* qui est consacrée au IVe siècle, quoique, par sa formation littéraire et théologique, il se rattache étroitement au précédent, et particulièrement à l'école d'Origène.

Eusèbe devait être d'origine grecque, ou tout au moins appartenir à une famille hellénisée ; la manière dont il parle des Juifs rend peu probable qu'il fût sorti d'un milieu sémitique. Il n'est pas vraisemblable, non plus, que sa famille fût d'une condition bien relevée. A-t-il commencé cependant par être esclave ? On l'a voulu conclure des termes avec lesquels il parle de Pamphile, dans son *Histoire ecclésiastique*, et de la dénomination même sous laquelle il a voulu être connu. Il nous dit, dans son *Livre sur les Martyrs de la Palestine* (2) qu'entre ces martyrs, « brillait et fulgurait comme un luminaire qui a l'éclat du jour, parmi les astres rayonnants, *mon maître* (car il ne m'est pas permis d'appeler autrement le véritablement divin et bienheureux Pamphile). » Le terme grec dont se sert Eusèbe est δεσπότης, qui désigne bien le *maître de l'esclave*, et c'est bien avec cette valeur qu'Eusèbe l'emploie dans cette phrase ; mais il semble l'employer au sens figuré, pour marquer aussi fortement que possible la reconnaissance qu'il doit à Pamphile. Le style

(1) PREUSCHEN la plaçait entre 275 et 280 ; SCHWARTZ se prononce pour 264-260.
(2) XI, 1 (dans l'édition de SCHWARTZ, p. 932).

d'Eusèbe est plein de rhétorique, et il suffit, pour justifier ici l'expression, qu'Eusèbe ait dû à Pamphile peut-être les moyens d'existence qui sont nécessaires à un érudit, à coup sûr ceux qui lui ont permis de poursuivre l'achèvement et la publication de ses recherches savantes. Pamphile, nous allons le voir, a été vraiment pour Eusèbe ce que fut Ambroise pour Origène (1). Le même sentiment de gratitude a eu pour effet qu'Eusèbe a pris l'habitude de se faire nommer *Eusèbe de Pamphile*, le génitif Παμφίλου indiquant ici non la filiation, comme d'ordinaire, mais la dépendance, sans doute volontaire, où il a voulu se mettre par rapport à son bienfaiteur (2).

Tout nous échappe de la vie d'Eusèbe, avant les premières années du IVe siècle. Nous ne savons pas où il était né ; nous pouvons dire seulement que, dès que nous saisissons la trace de son activité littéraire, nous voyons celle-ci s'exercer à Césarée, autour de la bibliothèque d'Origène, qui était venu s'installer en Palestine, en 230/1, pour y vivre plus de vingt ans, et auprès de Pamphile. Pamphile était de noble famille ; il avait reçu une culture grecque très soignée (3) ; ses premières études furent faites à Béryte (Beirouth), dont l'école de droit formait surtout de futurs administrateurs, et Eusèbe nous dit qu'il exerça en effet des fonctions civiles ; mais il s'éprit bientôt de l'étude de l'Écriture et de la vie ascétique, donna ses biens aux pauvres, reçut la prêtrise à Césarée, où Eusèbe le connut (4), sous l'épiscopat d'Aga-

(1) Cf. t. II, p. 369.

(2) Le fait qu'Eusèbe s'est donné ainsi l'équivalent d'un patronymique, mais n'a pas de patronymique au sens strict, suggère que, s'il n'est pas sûr qu'il ait été esclave, il était d'humble condition. JÉROME (*de Viris*, 81) dit à ce sujet : « Ob amicitiam Pamphili martyris ab eo cognomentum sortitus est. »

(3) Sur PAMPHILE, cf. *H. E.*, VI, 32, 3, 33, 4 ; VII, 32, 25 ; VIII, 13, 6 ; de *Martyribus Palæstinæ*, IV, 6 (p. 913, éd. SCHWARTZ), V, 2 (p. 919) ; VII, 4 ; XI, 1 et suiv. (p. 932) ; JÉRÔME, *De Viris*, 75 ; Eusèbe avait écrit sa vie.

(4) L'expression « nous le connaissons » est employée textuellement

pius. Dans cette ville toute pleine du souvenir d'Origène, il se dévoua à l'entretien ou à l'enrichissement de la bibliothèque qu'Origène y avait fondée, et à la continuation de ses études exégétiques et philologiques, tâches pour lesquelles il trouva dans Eusèbe le meilleur des auxiliaires (1). La persécution, qui dura de 303 à 310, vint interrompre leur collaboration. Pendant sa durée, Eusèbe voyagea souvent ; il a assisté aux jeux où cinq chrétiens furent exposés aux bêtes, dans la ville de Tyr (2) ; il se retira en Thébaïde pendant la période la plus dangereuse (3). Pamphile fut arrêté et emprisonné le 5 novembre 307 (4) ; il resta en prison pendant plus de deux ans, sans être contraint d'interrompre ses travaux érudits ; Eusèbe, revenu auprès de lui, se reprit à l'y aider, et il est vraisemblable qu'il partagea quelque temps sa captivité (5). Pamphile fut décapité le 16 février 310 (6). Eusèbe fut épargné ; il ne fut même pas déporté ni mutilé, comme le furent beaucoup d'autres chrétiens, qui évitèrent la condamnation capitale. La chance dont il bénéficia incita plus tard l'évêque d'Héracléopolis, Potamon, à l'accuser d'avoir failli ; Potamon porta contre lui cette accusation au synode de Tyr en 335, sans l'appuyer d'ailleurs d'aucune preuve, et en l'induisant simplement de l'indulgence dont il avait bénéficié (7).

Le 30 avril 311, l'édit de tolérance signé de Galère, Maximin, Constantin, Licinius, fut affiché à Nicomédie. Maximin ne l'appliqua pas strictement, mais enfin la terreur était finie. Il est équitable de penser qu'aucun

par Eusèbe ; elle est très défavorable à l'opinion de ceux qui veulent faire d'Eusèbe son esclave.

(1) C'est probablement avant la persécution qu'Eusèbe est allé aussi à Antioche et y a fréquenté le prêtre Dorothée.

(2) *H. E.*, VIII, 7.

(3) *Ib.*, 9, 4.

(4) *De Martyr. Palæst.*, VII, 4.

(5) Photius, *Bb.*, Codex 118.

(6) *De Martyr. Pal.*, XI.

(7) Epiphan., *Hær.* 68, 8.

reproche grave ne pouvait être adressé à Eusèbe pour son attitude, puisqu'il fut choisi (1) comme évêque de Césarée, à la mort d'Agapius, entre 313 et 315 environ. C'est à partir de 323, c'est-à-dire après que Constantin fut devenu le maître de tout l'empire, qu'il a joué un rôle historique. Il fut un des évêques en qui l'empereur montra le plus de confiance, et il semble avoir, comme lui, souhaité l'établissement, sous le patronage de l'autorité impériale, d'une sorte de religion d'État, d'une Église unie et docile, où l'unité ne serait pas payée trop cher par des concessions mutuelles entre partis théologiques et une certaine imprécision des formules. Ses tendances le portaient d'ailleurs vers un arianisme relativement modéré. Sa répugnance la plus forte était contre le sabellianisme, que lui paraissait favoriser l'emploi de l'*homoousios*. Aussi a-t-il pris, dans toute la controverse arienne, une position assez flottante, mais plus rapprochée d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie que d'Athanase. Dans un concile tenu à Césarée, il fit approuver la formule d'Arius, et, peu après, dans un autre concile, réuni à Antioche, il fut lui-même excommunié (2). Il était donc assez compromis en 325, quand le concile de Nicée se réunit. Il obtint sa réhabilitation ; il signa la formule du concile, et écrivit à son église de Césarée une lettre que nous avons conservée (3), où il tâchait d'expliquer

(1) On ignore à quelle date il avait reçu la prêtrise ; ce qu'il dit à ce sujet dans sa lettre à l'Église de Césarée (Théodoret, I, XI, 3) [redacted] donne aucune indication.

(2) Avec Théodote de Laodicée et Narcisse de Néronias ; sur ce concile, qui a donné lieu à beaucoup de discussions, cf. Schwartz, *Nachrichten* de Goettingen, 1905 et 1908 ; F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, et Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 334-5* (*Neue Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, Berlin, 1913).

(3) Théodoret, *H. E.*, I, 12 ; cf. Socrate, *H. E.*, I, 8. Eusèbe insistait d'abord sur ce fait que le symbole qu'il avait lu lui-même devant l'empereur, comme le sien propre et comme traditionnel dans [redacted] église, avait été approuvé ; il présentait ensuite assez négligemment la formule du concile comme équivalente à la sienne, avec certaines

son revirement, en s'appliquant surtout à présenter cette formule comme inspirée par l'empereur lui-même et à interpréter le sentiment de l'empereur conformément à la tradition de Césarée. Au fond, il restait arien, comme le prouve notamment une lettre postérieure, la *Lettre à Euphrantion*, conservée dans les *Actes* du second concile de Nicée (1), et il a travaillé, d'accord avec Eusèbe de Nicomédie, à ruiner l'œuvre du premier. C'est ainsi qu'à Antioche (vers 330) il a contribué à la déposition d'Eustathe, et qu'à Tyr, en 335, il [redacted] figuré parmi les adversaires d'Athanase. Il aurait pu devenir évêque d'Antioche, mais il eut la sagesse de refuser (2). En 336 (3), au concile de Constantinople, il a pris une part importante à la condamnation de Marcel d'Ancyre, pour lequel les Occidentaux avaient eu beaucoup d'indulgence, mais qui enseignait manifestement une doctrine fort analogue à ce sabellianisme qu'Eusèbe avait en horreur. Pour les *tricennalia* de Constantin, célébrées la même année, il fut chargé de prononcer le discours. Il était donc au comble de la faveur, quand Constantin mourut, en 337, après avoir reçu le baptême d'un évêque arien. Il aurait eu chance de conserver la même faveur auprès de Constance, s'il avait survécu plus longtemps à Constantin. Mais il est mort en 339, ou 340, au plus tard (4). Il devait être alors assez proche de sa quatre-vingtième année.

[redacted] additions ». Voici la sienne : [redacted] Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant, le créateur de toutes choses, visibles et invisibles, et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, Dieu issu de Dieu (θεὸν ἐκ θεοῦ), lumière issue de la lumière, vie issue de la vie, fils unique, premier-né de toute création, né du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait, qui s'est incarné pour notre salut et a vécu parmi les hommes, [redacted] souffert, est ressuscité le troisième jour et remonté auprès du Père, et qui reviendra dans sa gloire juger les vivants et les morts. Nous croyons aussi en un seul Saint-Esprit. »

(1) Mansi, t. XIII, 317. Il y disait que « le Fils est lui aussi Dieu, mais [redacted] pas véritable Dieu. »

(2) Cf. *Vie de Constantin*, LIII.

(3) Selon la date habituellement reçue et qu'a contestée Schwartz.

(4) Socrate (*H. E.*, 11, 4) place sa mort entre le retour d'Athanase

L'œuvre d'Eusèbe. — Eusèbe est un médiocre théologien et un médiocre écrivain ; il eut sans doute aussi un caractère médiocre ; mais il nous a rendu, comme historien et comme chronographe, des services inestimables. L'œuvre de ce travailleur infatigable était immense. Nous en avons trois catalogues principaux, l'un chez Photius (*Bb., codd.* 9-13, 27, 39, 118, 127), l'autre chez Jérôme (*De Viris*, 81), et le troisième chez Ébed-Jesu (Assemani, *Bibl. Orientalis*, III, 1, 18). Aucun d'eux ne semble être complet ; mais ils se complètent l'un l'autre. Quelques écrits se sont perdus, mais le plus grand nombre et les plus importants sont venus jusqu'à nous, le plus souvent dans le texte grec, parfois grâce aux traductions syriaques, arméniennes ou latines. Vu le peu d'informations détaillées que nous possédons sur la biographie d'Eusèbe, il est assez difficile de dater beaucoup d'entre eux. Nous tiendrons compte de la chronologie dans la mesure du possible ; mais nous serons obligés, comme l'ont fait nos prédécesseurs, d'adopter pour cadre général de notre exposé l'ordre des matières.

Philologie sacrée. — Un des grands mérites d'Eusèbe est d'avoir continué la tradition philologique d'Origène, et, par conséquent, à travers celle-ci, celle de la philologie profane, celle du *Musée* d'Alexandrie. Ce mérite revient, pour une bonne part, à Pamphile, qui fut l'initiateur d'Eusèbe en cette discipline ; qui ranima, au commencement du IVe siècle, l'École chrétienne de Césarée, et qui reconstitua, dans la même ville, cette bibliothèque d'Origène, grâce à laquelle Eusèbe et Jérôme ont pu nous transmettre tant de documents précieux. Nous avons vu que Pamphile s'était d'abord formé à Béryte ; mais il était allé plus tard à Alexandrie, et y avait été l'élève de Piérios (1). Si nous avions conservé la vie

en 337 et la mort de Constantin II, en 340 ; le jour est connu par le martyrologe syrien : c'est le 30 mai.

(1) PHOTIUS, *Bb., codd.* 118-119.

qu'Eusèbe avait écrite de lui, nous serions mieux renseignés sur l'activité qu'il déploya, une fois établi à Césarée ; nous devons nous contenter, en ce qui concerne l'organisation de la bibliothèque, de quelques mots de l'*Histoire ecclésiastique* (1), en un passage où l'auteur renvoie à cette biographie. Il y avait inséré, nous dit-il, « les catalogues de la bibliothèque que Pamphile avait rassemblée des ouvrages d'Origène et des autres écrivains ecclésiastiques ». Nous avons aussi perdu, à part le premier livre conservé dans la traduction de Rufin, cette *Apologie d'Origène*, que Pamphile et Eusèbe composèrent en collaboration, pendant que Pamphile était emprisonné, et les *Lettres* que Pamphile avait écrites (2). Malgré ces pertes, nous voyons en gros ce que voulut Pamphile, et ce qu'avec le concours d'Eusèbe il réalisa (3). Il avait réuni aussi complètement que possible les manuscrits d'Origène ; il se proposait de reconstituer le texte biblique établi par lui. Pour l'Ancien Testament, on n'est pas sûr qu'il eût en mains les *Hexaples*, mais il paraît bien avoir possédé les *Tétraples*. Pour le Nouveau, nous avons vu qu'Origène n'en avait pas donné une édition, mais on pouvait tirer de ses commentaires ou de ses homélies les éléments d'un texte. Après la persécution, où beaucoup d'exemplaires de l'un et de l'autre avaient disparu, on vit l'utilité d'un atelier philologique tel que Pamphile et Eusèbe l'avaient organisé. Nous connaissons encore aujourd'hui le nom d'un des calligraphes de cet atelier ; c'était un esclave de Pamphile, du nom de Porphyre, dont Eusèbe nous a raconté la mort héroïque (4). Quand Constantin, après la fondation de Constantinople, eut besoin de Bibles pour les

(1) VI, XXXII, 3. Cf. aussi JÉRÔME, *De Viris*, 75.

(2) Nous reviendrons plus bas sur l'*Apologie* ; c'est JÉRÔME (*C. Rufin*, I, 9 ; II, 23) qui atteste l'existence de *Lettres* de Pamphile.

(3) Sur cette question, voir particulièrement SCHWARTZ, dans l'article de l'*Encyclopédie Pauly-Wissowa* cité plus haut, p. 1372-3).

(4) *De martyr. Palæst.*, XI, p. 939 et suiv. de l'éd. SCHWARTZ.

églises de la nouvelle capitale, c'est à Eusèbe qu'il s'adressa, et celui-ci n'a pas manqué de nous conserver la lettre où l'empereur lui faisait la commande de « cinquante exemplaires sur parchemin, bien lisibles, commodes pour l'usage, qui doivent être confectionnés par des artistes calligraphes, et sachant exactement leur art (1) ».

Grand travailleur, Eusèbe savait combien le temps est précieux et quelle reconnaissance les érudits ou les simples curieux doivent à ceux qui facilitent leurs recherches. Il s'est préoccupé de rendre aisée la comparaison entre les récits des quatre évangélistes, par un ingénieux système de division des textes en chapitres et de renvois à ces chapitres, qu'il a exposé dans sa *Lettre à Carpianos*. L'Alexandrin Ammonios avait composé une sorte de *Diatessaron* en insérant dans le texte de Mathieu les parallèles pris aux trois autres évangélistes ; ce qui avait le grand inconvénient, dit Eusèbe, de « détruire la suite du récit » pour ces derniers. Le procédé qu'il a imaginé lui-même a pour objet d'éviter cet éparpillement. Certains manuscrits nous ont conservé les *Canons* qu'il avait établis en conséquence (2).

Ouvrages historiques. La Chronique. — C'est l'œuvre historique d'Eusèbe qui le recommande surtout à la postérité. Elle est double, historique à proprement parler, et plus spécialement chronologique. Ni sous le premier aspect, ni sous le second, elle n'est parfaite. Mais, plus on l'a étudiée avec précision, plus on a été conduit à constater que le travail immense accompli par lui a été conduit avec une conscience scrupuleuse, avec une méthode aussi sévère qu'en général on pouvait l'exiger en ce temps, avec une érudition extraordinaire et puisée aux meilleures sources. Pour tout historien du christia-

(1) *Vie de Constantin*, IV, 36.
(2) Voir le texte de la lettre et les canons dans GREGORY, *Textkritik des Neuen Testaments*, t. II, p. 863 et suiv.

nisme et surtout de la littérature chrétienne, Eusèbe est devenu lui-même la source indispensable. Il remplace aujourd'hui pour nous la bibliothèque de Césarée. Ses écrits, non seulement historiques, mais apologétiques et doctrinaux, ne sont qu'un tissu d'*extraits* ; c'est précisément ce qui en fait le prix. Remercions-le surtout d'avoir rejeté bien loin de lui l'idée que l'histoire est un *exercice oratoire*. Comme tous ses contemporains, il a sacrifié beaucoup à la déclamation dans ses propres discours, et dans sa *Vie de Constantin* qui est un panégyrique plutôt qu'une biographie. Mais quand il faisait de l'histoire, il disait adieu à l'éloquence. Il redevenait ce qu'il était plus que tout, ce qui est le trait original de sa nature : un curieux, un curieux insatiable du passé, et qui savait bien qu'une curiosité digne de ce nom ne se satisfait pas des on-dit et des apparences, mais poursuit son enquête aussi avant qu'elle peut, par tous les moyens dont elle dispose.

La première préoccupation d'Eusèbe a été d'établir une chronologie. En cela, il faut reconnaître aussi qu'il obéissait à une pensée apologétique. Presque dès l'origine, depuis Tatien, les Apologistes ont voulu montrer l'antiquité de la religion révélée par rapport au paganisme. Après Tatien, Clément, et surtout Jules Africain, avaient donné plus d'étendue et plus de solidité au système que Tatien n'avait fait qu'ébaucher (1). Eusèbe a pris la suite directe d'Africain, mais en apportant à son entreprise un savoir beaucoup plus étendu et qui tâcha d'être plus sûr, et en renonçant à l'idée générale qui avait dicté à Africain le plan qu'il avait suivi, c'est-à-dire à déterminer la durée totale du monde, depuis la création jusqu'au jugement dernier, par rapport au moment présent.

L'ouvrage avait pour titre : *Canons chronologiques et Abrégé de l'Histoire universelle des Grecs et des Barbares* (Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ

(1) Cf. t. II, p. 178-9 ; 346 ; 471-2.

βαρβάρων) (1). Le texte grec est perdu, sauf quelques extraits. La première partie est conservée dans une version arménienne, et la seconde dans une version de saint Jérôme, qui, ni l'une ni l'autre, ne reproduisent exactement l'original. La première partie était la justification préalable des tableaux chronologiques que contenait la seconde. Eusèbe, précisément parce qu'il avait un savoir aussi étendu qu'un homme de son temps pouvait l'avoir, comprenait à merveille les difficultés de la recherche historique et ses limites. Il commence par déclarer — en prenant soin de s'appuyer sur un texte de l'Écriture — qu'il est impossible d'acquérir une connaissance exacte des temps, et qu'il faut savoir se contenter souvent de certains à-peu-près. Puis vient un abrégé de l'histoire des principaux peuples : Chaldéens (d'après Alexandre Polyhistor, Abydenos, Josèphe) ; Assyriens (d'après Abydenos, Castor, Diodore, Céphalion) ; Hébreux (d'après la Bible, Josèphe, Clément d'Alexandrie) ; Égyptiens (d'après Diodore, Manéthon, Porphyre) ; Romains (d'après Denys, Diodore, Castor). Les auteurs utilisés sont largement cités, et les citations sont accompagnées de remarques critiques. Dans la seconde partie sont dressés des tableaux qui présentent parallèlement la succession des événements principaux de l'histoire profane et de l'histoire religieuse.

Les versions que nous possédons n'ont pas été faites sur la publication primitive. Eusèbe ne commençait pas à la création du monde et laissait sagement en dehors de son sujet l'histoire des patriarches antérieurs à Abraham. Il commençait avec Abraham, qu'il plaçait en l'an 2016/5 avant Jésus-Christ, et il n'allait pas plus loin, semble-t-il, que la seizième année de Dioclétien. La version arménienne a été faite sur une revision du premier texte, qui poussait jusqu'aux *Vicennalia* de Constantin (2). Quant

(1) D'après les *Eclogæ propheticæ*, I, 1.
(2) Sur les questions délicates que soulève le rapport de l'arménien avec l'ouvrage original, consulter l'édition de Karst.

à Jérôme (1), il nous dit dans sa préface : « J'ai traduit le grec très fidèlement, et j'ai ajouté certaines choses, qui me paraissaient omises, surtout en matière d'histoire romaine ;... ainsi donc, depuis Ninus et Abraham jusqu'à la prise de Troie, c'est une pure traduction du grec. Depuis Troie jusqu'à la vingtième année de Constantin, il y a beaucoup de choses nouvelles ajoutées ou intercalées, que j'ai extraites, avec beaucoup de soin, de Tranquillus et d'autres historiens très célèbres. Depuis l'année susdite de Constantin jusqu'au sixième consulat de Valens et au second de Valentinien, l'ouvrage est entièrement mien ».

Les points cardinaux de la chronologie d'Eusèbe sont : Moïse est contemporain d'Inachus, cinquante ans avant la guerre de Troie, et antérieur de peu à Cécrops (450 avant cette guerre) ; — Jésus, né comme il avait été prédit, en la quarante-deuxième année d'Auguste, commence sa prédication en la quinzième année de Tibère ; — la première Olympiade (776) est contemporaine d'Isaïe (406 après la guerre de Troie). — Le résultat de ce parallélisme est de montrer que Moïse et la sagesse hébraïque sont antérieurs à l'apparition de la civilisation grecque. Eusèbe a commencé par reconnaître ce qu'il y avait d'incertain dans les chiffres qu'il donne, et cet aveu est à l'honneur non seulement de sa sincérité, mais de son esprit scientifique. Cette réserve faite, il faut admirer l'érudition incomparable qu'il avait acquise et la disposition ingénieuse et claire avec laquelle il l'avait mise en œuvre.

L'Histoire ecclésiastique (2). — Eusèbe nous apprend lui-même, dans la préface de l'*Histoire*, qu'il l'a com-

(1) Voir l'introduction de l'édition de Helm.

(2) L'édition qu'il faut consulter aujourd'hui est celle de Schwartz ; on trouve dans la préface une excellente histoire de la tradition manuscrite ; la première édition avait été donnée par R. Estienne, en 1544 ; il faut faire une place à part à celle d'H. de Valois (Paris, 1659), l'un des plus beaux travaux de l'érudition française au xviie siècle ;

posée après la *Chronique.* Au point de vue historique, il a procédé avec la méthode la plus sage, frayant d'abord, dans la grande forêt de l'histoire, les avenues qui lui permettraient d'en pénétrer les profondeurs, et c'est seulement après en avoir pris cette vue générale, qu'il s'est mis à étudier minutieusement l'époque qui l'intéressait le plus, celle qui allait de la venue du Christ à son propre temps. Au point de vue apologétique — et l'on peut dire que tous les ouvrages d'Eusèbe sont plus ou moins directement tournés à l'apologie du christianisme — il avait d'abord montré l'orientation primitive de l'histoire universelle et l'ordre dans lequel elle s'était ensuite développée ; il pouvait maintenant en raconter l'aboutissement, l'aboutissement complet, puisqu'avec Constantin le christianisme avait assuré son triomphe. Il faut citer le début, qui indiquera clairement à la fois le sujet et la méthode : « Les successions des Saints Apôtres avec les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous ; toutes les grandes choses que l'on dit avoir été accomplies, dans l'histoire ecclésiastique ; tous ceux qui, dans les communautés les plus illustres, l'ont dirigée et y ont présidé ; tous ceux aussi qui, à chaque génération, ont publié la parole divine, soit sans le secours de l'Écriture, soit au moyen d'ouvrages écrits, non moins que ceux et l'époque de ceux qui ont poussé l'erreur à l'extrême par désir d'innover et se sont présentés eux-mêmes comme les docteurs d'une *gnose mal nommée* (*I. Tim.*, VI, 20), infestant sans ménagement la bergerie du Christ, comme des loups dangereux (*Actes*, XX, 29) ; en outre, ce qui est survenu à toute la nation des Juifs, aussitôt après

DINDORF avait donné une édition courante, à la suite de la *Préparation* et de la *Démonstration évangéliques*, en 1871 ; SCHWARTZ, après sa grande édition, a publié une *editio minor* (Leipzig, 1908 ; 3e tirage, 1922) ; la collection Lejay comprend, en 3 volumes, un texte établi d'après celui de SCHWARTZ, et une traduction française, par M. l'abbé E. GRAPIN (Paris, 1905-1913) ; traduction ancienne de COUSIN, Paris, 1675.

son attentat contre notre Sauveur ; le nombre, la nature et l'époque des attaques que la parole divine a subies de la part des païens ; ceux qui, à chaque période, ont soutenu pour elle le combat, au prix du sang et des tortures, et en plus les martyres arrivés de notre temps même, et comment enfin notre Sauveur, avec miséricorde et bonté, s'est chargé de notre défense ; voilà ce que je me suis proposé de mettre par écrit, et le point de départ de mon exposé ne sera pas pris d'ailleurs que du plan divin relatif à notre Sauveur et à notre Seigneur Jésus-Christ. »

Eusèbe dit ensuite — et il en a le droit — qu'étant le premier à tenter une pareille entreprise, il réclame l'indulgence des lecteurs ; il explique sa méthode qui consistera à faire état des rares informations qu'il trouvera chez les écrivains antérieurs, qui ont laissé des événements « des récits partiels », en choisissant dans leurs ouvrages « ce qui lui paraît convenir à l'objet qu'il s'est proposé ». C'est — dit-il avec non moins de raison — un travail absolument nécessaire, qu'aucun membre de l'Église n'a jusqu'à présent envisagé. « J'espère », conclut-il, « qu'il paraîtra très utile à ceux qui s'intéressent aux leçons de l'histoire. J'en ai déjà d'ailleurs, dans les *canons chronologiques* que j'ai établis, composé un abrégé ; toutefois je me suis décidé présentement à en donner un récit tout à fait complet » (1).

Cette modestie et ce plan précis valent infiniment mieux que la vague éloquence d'un rhéteur. L'*Histoire* d'Eusèbe est une mosaïque de matériaux pris à autrui, mais choisis avec soin (2) et assemblés selon un dessein qui n'est jamais perdu de vue. Le péril, pour l'auteur de ces sortes d'ouvrages, que d'ailleurs on consulte plus qu'on ne les lit, est que l'idée directrice disparaisse

(1) *H. E.*, I, I, 1-5.
(2) Il n'avait pas toujours à sa disposition de bons textes ; mais ce n'était pas sa faute.

dans l'amas des documents. Eusèbe n'avait pas le talent littéraire et l'art de composition qui lui eussent permis de triompher de cette difficulté, et de marquer fortement les étapes par lesquelles il nous mène au but qu'il poursuit. Mais il ne va pas au hasard, et son *Histoire*, comme sa *Chronique*, est une œuvre apologétique, destinée à montrer les progrès du christianisme jusqu'à son triomphe. Il ne les montre pas par des phrases, mais par des documents, et c'est ce qui fait la valeur inestimable de son livre.

Le dernier éditeur de cette *Histoire*, Édouard Schwartz, a fort bien établi (1) les rapports entre la méthode d'Eusèbe et celle des grammairiens d'Alexandrie ou de Pergame, qui ont travaillé à constituer une histoire de la littérature profane ; car l'histoire générale n'apparaît, chez Eusèbe, qu'à travers l'histoire littéraire et par le moyen de l'histoire littéraire. Recueillir patiemment les textes, les lire la plume à la main, et y découper les pages qui contiennent des faits précis et des dates, telle est sa pratique ; il dresse des *listes de succession* d'évêques, comme les grammairiens dressaient des *listes de succession* pour les chefs des grandes écoles philosophiques, ou réunissaient les *didascalies* qui consacraient le souvenir des représentations dramatiques. C'est un travail de manœuvre, si l'on veut, mais auquel l'histoire doit plus qu'à d'ambitieuses vues générales.

L'ouvrage compte dix livres. Le premier, plus particulièrement apologétique, montre que la venue du Verbe avait été prédite ; que le Verbe s'est manifesté avant de s'incarner ; pour quelles raisons il ne s'est pas incarné plus tôt. Tout cela est presque identique à certaines parties de la *Démonstration évangélique*, à laquelle l'auteur finit d'ailleurs par renvoyer expressément. Ce fut son habitude, pendant toute sa vie, d'emprunter large-

(1) Voir les dissertations que contient le troisième volume de son *editio major*.

ment à ses ouvrages antérieurs, ou de les recommencer sur un nouveau plan. Puis il fait, d'après les *Évangiles* et avec des confirmations tirées de Josèphe, une histoire de Jésus et de sa prédication, pour terminer en racontant la légende d'Abgar. Ce premier livre donc, s'il est indispensable pour connaître les intentions d'Eusèbe, n'est pas celui où l'histoire moderne a le plus à puiser. C'est à partir du second, et plus particulièrement de la seconde moitié du second, que la documentation réunie par Eusèbe devient précieuse. Plus il approche de son propre temps et plus cette documentation est riche, plus aussi il s'abandonne à sa tendance de laisser parler les textes qu'il a rassemblés, de s'effacer lui-même derrière eux. Un exemple caractéristique peut être fourni par le livre VII, qui n'est presque composé que d'extraits de Denys d'Alexandrie. Dès le début, Eusèbe se plaît à nous prévenir que « le grand évêque d'Alexandrie Denys va rédiger avec lui » — il pourrait dire *pour lui* — « le septième livre de l'*Histoire ecclésiastique* ».

Il est probable que la première rédaction de l'ouvrage s'arrêtait au 30 avril 311, c'est-à-dire à la date où fut publié l'édit de tolérance que signèrent les quatre empereurs. C'était là sans doute « cette aide du Seigneur », que mentionne, après la persécution et les martyres, le préambule. Mais les événements qui devaient combler les vœux d'Eusèbe et même les dépasser, allaient se succéder avec une rapidité inouïe. Constantin triomphait de Maxence, en 312 (28 octobre) ; Licinius, de Maximin en 313 (30 avril) ; enfin Constantin, de Licinius, en 323 (18 septembre). Le christianisme n'avait pas seulement obtenu la tolérance ; il devenait maître de l'empire. Comment Eusèbe n'eût-il pas repris sa première rédaction, achevée sans doute en 311-12 (1), pour la compléter, et,

(1) Nous ignorons quand il l'a commencée ; mais le livre a pu être composé assez vite ; car il est clair qu'Eusèbe en avait réuni auparavant tous les éléments, et la rédaction de ses ouvrages a toujours été improvisée.

comme nous dirions aujourd'hui, la *mettre au courant* ? E. Schwartz croit pouvoir discerner encore jusqu'à quatre formes successives de l'ouvrage. La dernière, celle que nous lisons, et qui nous est parvenue par une tradition excellente, dont nous avons rarement l'équivalent, doit avoir été terminée en 324 ou 325. Le Xe livre, dédié à Paulin, évêque de Tyr, est tout entier consacré à la narration des événements les plus récents. Eusèbe y entonne « un cantique nouveau » ; il célèbre la défaite des ennemis de l'Église et l'avènement d'un empereur chrétien. Le ton change tout à coup ; à la simplicité des premiers livres succède l'emphase du panégyrique. Le lecteur n'y gagne pas ; mais cette emphase est instructive de l'impression ressentie par les contemporains, au moment où s'opérait cette transformation prodigieuse, et d'ailleurs, même dans cette partie de l'*Histoire ecclésiastique*, les documents précieux ne manquent pas.

Ce qui est moins louable, c'est qu'Eusèbe a supprimé, de la rédaction précédente, ce qui, au moment où il procédait à sa dernière revision, aurait risqué de paraître désobligeant pour le Souverain. Le fils aîné de Constantin, Crispus — né avant son mariage avec Fausta, d'une autre femme — avait joué un rôle très brillant dans la seconde guerre contre Licinius, où il avait assuré la prise de Byzance, grâce aux succès remportés par la flotte qu'il commandait. Eusèbe l'avait d'abord nommé à côté de son père. Après le drame domestique dont nous savons mal les causes et où Crispus d'abord, Fausta, peu de temps après, ont péri, Eusèbe a effacé le nom du fils que le père avait condamné. Il lui était peut-être difficile de faire autrement, vu les mœurs du temps ; mais cette condescendance, qu'il eût pu s'épargner en n'étendant pas son récit jusqu'aux événements de la veille, fut peut-être trop facile à l'évêque courtisan qu'il était devenu (1).

(1) Pour la différence entre les diverses éditions, voir le chapitre II de la préface de SCHWARTZ (tome II, 3).

La vie de Constantin nous renseignera mieux encore sur la manière dont Eusèbe entendait l'histoire contemporaine. L'extrême prudence — pour ne pas dire plus — qu'il y apportait, pourrait nous donner des craintes sur la sincérité et l'impartialité de son œuvre même dans les parties anciennes (1). Il faut reconnaître cependant que celles-là ne paraissent pas prêter à de trop graves soupçons. Il est assez probable d'ailleurs que, pour l'époque primitive, il ne disposait pas de beaucoup plus de documents qu'il n'en a cité. En tout cas, il en a cité un grand nombre, et nous a ainsi fourni à nous-mêmes les éléments d'un jugement.

Écrits sur les persécutions. — Les persécutions, les martyres tiennent, on l'a vu, une place considérable dans l'*Histoire ecclésiastique*. Avant de l'écrire, Eusèbe avait soigneusement rassemblé toutes les informations sur la matière, et il fait allusion, à plusieurs reprises (2), au *Recueil des anciens martyres* (*Συναγωγή τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων*), qu'il avait déjà composé. Le recueil s'est perdu, et sans doute pour cette raison même que l'essentiel en était passé dans l'*Histoire*.

Il contenait les « martyres anciens ». Mais la longue et dure persécution, dont Dioclétien avait donné le signal, en avait ajouté d'autres à la liste. Eusèbe en raconta un certain nombre dans un ouvrage spécial, intitulé : *Sur ceux qui ont témoigné en Palestine*, qui est inséré dans l'*Histoire ecclésiastique*, tantôt après le VIII[e] livre, tantôt après le X[e]. Nous le possédons en deux recensions, dont la plus courte est celle que nous fournissent les manuscrits de l'*Histoire*, tandis que la plus longue est

(1) Je dis : *anciennes* ; car, à mesure qu'Eusèbe approche davantage de son propre temps, nous devenons moins sûrs de lui. Nous avons une preuve au moins, non qu'il ait altéré des faits, mais qu'il en ait passé sous silence, quand ils pouvaient le gêner ; c'est qu'il n'a même pas nommé Méthode, sans doute parce que l'évêque d'Olympe avait combattu Origène.

(2) IV, 15, 47 ; V ; *prooimion*, 2, 4, 3, 21, 5.

représentée par une version syriaque (1), et, fragmentairement, par quelques morceaux en grec (2). La première a dû être rédigée avant la chute de Maximin en 313 ; la seconde n'a reçu, pour le fond, aucune addition importante ; mais la dernière partie surtout a pris une forme plus oratoire.

L'intention primitive d'Eusèbe était de raconter seulement les martyres dont il avait été lui-même témoin oculaire, c'est-à-dire ceux qui avaient eu lieu à Césarée, et c'est en ces termes qu'il annonce son ouvrage au livre VIII de l'*Histoire* (13, 7). En fait, il ne s'est guère écarté de ce principe qu'exceptionnellement, par exemple pour Saint Romain, qui fut martyrisé à Antioche, mais qui était diacre de Césarée, et pour Ædesios, qui périt à Alexandrie, mais qui était le frère consanguin d'un martyr de Césarée. Dans le plan du livre, on reconnaît la méthode familière à Eusèbe ; les martyres sont classés par années, la durée totale de la persécution ayant été de huit ans ; le contenu des édits est sommairement indiqué, quand il y a lieu ; les périodes d'accalmie relative ou de recrudescence sont notées aussi d'un mot. Le récit est vivant, précis ; il laisse bien voir la figure individuelle de chaque martyr ; les circonstances de son arrestation — souvent provoquée par une manifestation volontaire, au cours d'une crise où les âmes s'exaltaient ; l'attitude des juges ; parfois, en quelque mesure, celle de la foule ; la nature du supplice et les détails de l'exécution. A mesure qu'il avance, il devient moins simple et fait une place de plus en plus grande à la rhétorique. Faut-il en être surpris, en pensant à la manière habituelle de l'*Histoire ecclésiastique* ? Ce serait oublier qu'il s'agit d'événements contemporains, et

(1) Éditée par Cureton, Londres, 1861 ; cf. B. Violet, *T. U.* XIV, 4, Leipzig, 1896.

(2) *Analecta Bollandiana*, 1897, et éd. Schwartz. — J. Viteau, *De Eusebii Cæsariensis duplici opusculo* περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων, Paris, 1893.

que la crise fut longue et violente. Eusèbe, a-t-on dit parfois, ne mentionne, pour une période de huit ans, qu'un nombre assez restreint de condamnations à mort. Cela est vrai, mais, outre qu'à part un très petit nombre de cas il ne porte pas ses regards hors de la Palestine, derrière les suppliciés il nous montre aussi la foule beaucoup plus considérable des confesseurs envoyés aux mines, et préalablement mutilés du pied gauche et de l'œil droit. Ces horreurs méritaient quelque indignation. Il faut ajouter que le temps n'était plus de la résistance passive, de la résignation mystique des martyrs lyonnais ou viennois. Entre l'Église devenue forte et l'État affaibli, se livrait un duel où l'Église commençait à sentir ses chances. De là les manifestations de certains martyrs, qui provoquèrent eux-mêmes leur arrestation. Ces raisons expliquent que peu à peu le sage Eusèbe hausse le ton, et, quand il s'agit notamment de Pamphile et du groupe qui l'entourait, on ne peut douter qu'il ne s'exalte sous le coup d'une émotion sincère. Malheureusement sa rhétorique est artificielle et fatigante (1), quoiqu'elle garde une modération relative, si l'on compare par exemple son récit du supplice de Romain au poème que Prudence a consacré au même martyr (2).

Géographie historique. — Aux travaux historiques d'Eusèbe, on peut rattacher son traité de géographie biblique, qui appartient aux dernières années de sa

(1) Comme exemple d'un morceau particulièrement monté de ton, on peut citer, au chapitre IX, 10 (p. 929, Schwartz), le développement sur le cadavre d'une femme, livré aux bêtes. L'indignation d'Eusèbe est sincère et légitime ; le style est déclamatoire. Eusèbe paraît même s'être souvenu (je ne crois pas qu'on l'ait remarqué) d'un morceau fameux d'*Antigone* (1080-84).

(2) *Péristéphanon*, X. Eusèbe ne fait pas parler Romain après que le bourreau lui a coupé la langue. Les miracles qu'il rapporte, par exemple celui du cadavre d'Appien, jeté à la mer et ramené à la cité par un raz de marée, sont beaucoup plus simples.

carrière (1). La partie qui en subsiste est connue sous le titre d'*Onomasticon* (Liste des noms de lieux bibliques). Elle est dédiée à l'évêque Paulin de Tyr et a été par conséquent composée avant 331 (2). Elle représente seulement le dernier élément d'un ouvrage plus considérable, qui comprenait : 1° une traduction en grec des noms de peuples qui se trouvent dans l'*Ancien Testament*; 2° une description de l'ancienne Palestine, avec sa division en douze tribus ; 3° un plan de Jérusalem et du temple ; 4° une étude *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*; *sur les noms des lieux qui sont dans la Sainte Écriture*. C'est notre *Onomasticon*. Les noms y sont classés en groupes, selon l'ordre des lettres de l'alphabet grec ; à l'intérieur de chaque groupe, l'ordre n'est plus alphabétique, mais conforme à celui de leur apparition dans le texte biblique. A chaque nom sont ajoutés, après l'indication du livre et du chapitre, celle de sa situation géographique, et, s'il y a lieu, quelques renseignements historiques, pour lesquels Eusèbe fait appel non seulement à l'Écriture, mais à Josèphe. Ce dictionnaire a eu beaucoup de vogue, en Occident comme en Orient, et nous en possédons, outre le texte grec, une traduction latine de Jérôme ; il est encore précieux aujourd'hui.

Écrits apologétiques. — Les écrits historiques d'Eusèbe ont une tendance apologétique très marquée. Une partie très importante de son œuvre relève de l'Apologétique proprement dite. Il ne pouvait, en cette matière, se présenter comme un initiateur, ainsi qu'il l'a fait dans la préface de son *Histoire ecclésiastique*, mais il a

(1) Edition princeps par J. Bonfrère, S. J. Paris, 1631. — P. de Lagarde : *Onomastica sacra*, Gœttingen, 1780-1887. — Klostermann, dans la première partie du tome III de l'édition d'Eusèbe, collection des *Griechische christliche Schriftsteller*, 1904. — Études de P. Thomsen (*Zeitschrift des deutschen Palæstinavereins*, 1903 ; 1906 ; et de Wütz, *Onomastica sacra*, *T. U.*, XLI, 1914.

(2) Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1915, p. 66.

eu l'ambition de compléter le système de preuves de toutes sortes que ses précédesseurs avaient commencé à construire, de lui donner une forme plus régulière, et surtout de l'appuyer sur une documentation aussi riche que possible, derrière laquelle lui-même s'efface, cette fois encore, le plus souvent. Il lui suffit de marquer ses intentions dans une introduction, de relier par quelques remarques les extraits qu'il accumule, et de tirer ses conclusions, clairement, brièvement. Telle est la méthode qu'il n'a cessé d'appliquer dans une série d'ouvrages qui se distribuent entre les diverses périodes de sa vie ; c'est exactement celle qu'on peut attendre de l'auteur de l'*Histoire*.

Apologies particulières. — Il faut cependant faire une place à part à deux d'entre eux, qui avaient un sujet plus particulier. Ce sont des réfutations de deux des attaques les plus redoutables qui eussent été dirigées contre le christianisme depuis Celse. Le premier, le traité *contre la thèse* (1) *de Hiéroclès sur Apollonios de Tyane*, nous a été conservé ; le second, en vingt-cinq livres, était dirigé contre Porphyre, et nous n'en avons que des bribes insignifiantes (2).

Hiéroclès, *præses* de la province de Bithynie dans les premières années du IVe siècle, avait pris pour son pamphlet un titre destiné à rappeler celui de Celse. Celse avait écrit un *Discours véridique*, Ἀληθής Λόγος ; Hiéroclès appela le sien avec plus de modestie : *Discours ami de la Vérité*, Λόγος Φιλαλήθης. Aussi bien Eusèbe commence-t-il par dire qu'Hiéroclès dépend de Celse

(1) Conservé dans le manuscrit d'Aréthas auquel nous devons les *Apologistes* (*Parisinus græcus*, 451) ; édition Gaisford avec le *Contre Marcel* et la *Théologie ecclésiastique*, Oxford, 1852 ; éd. L. Kayser, dans le tome I de son édition de *Philostrate*, Leipzig, 1870 ; ce dernier texte a été reproduit (avec une traduction en anglais) dans le *Philostrate* de la collection Loeb (éd. Conybeare, Londres, 1912). Le titre reproduit *supra* est celui que donne Photios.

(2) Cf. Preuschen dans Harnack, *G. A. L. I.*, 564, et von der Goltz, *T. U.*, XVII, 4.

presque toujours, et qu'il n'y a qu'à relire Origène pour le réfuter. Sa seule idée originale, ajoute-t-il, a été de comparer Apollonios de Tyane à Jésus-Christ. Apollonios a été un sage, et il a accompli de nombreux miracles ; or les païens ne voient en lui qu'un homme supérieur, tandis que les chrétiens font de Jésus un Dieu ; les historiens de Jésus sont des ignorants, que l'on ne saurait mettre en parallèle avec Maxime d'Ægæ, Damis et Philostrate, qui nous ont fait connaître Apollonios. Telle est, dans ses grandes lignes, la thèse de Hiéroclès. Eusèbe conteste d'abord que l'histoire d'Apollonios soit mieux garantie que celle de Jésus, et il n'a guère de peine à montrer qu'elle est légendaire. Il établit préalablement aussi la supériorité de Jésus par une série d'arguments qui lui sont familiers : Jésus seul a été prédit ; sa morale est plus pure qu'aucune autre ; malgré les persécutions, l'Église a triomphé. Ensuite, voulant se montrer beau joueur, il déclare qu'il se gardera de procéder comme procèdent ordinairement les polémistes, c'est-à-dire en discréditant son adversaire. Il reconnaît qu'humainement parlant, Apollonios fut un sage digne d'admiration ; mais si, en le rattachant à Pythagore, on veut faire de lui une sorte d'être divin, Eusèbe ne voit plus en lui qu'un âne revêtu de la peau du lion.

Les considérations générales qu'il développe encore avant d'entrer dans une discussion détaillée sont assez nuageuses, et il ne serait pas très difficile à un dialecticien habile de retourner contre lui ce qu'il dit des lois de la nature, ou ce qu'il dit aussi du moyen de s'élever vers Dieu, en termes qui pourraient être aussi bien néoplatoniciens que chrétiens. Il est beaucoup plus fort quand il discute la légende de la naissance miraculeuse d'Apollonios, et les témoignages qu'on en apporte. Venant ensuite à la vie du prétendu thaumaturge, il admet tout ce qu'on raconte de son enseignement élevé, de son austérité, de sa sainteté, mais il rejette les prodiges qu'on lui attribue ; il raille le récit fabuleux de ses voyages en Perse et dans

l'Inde ; il suit ainsi, livre par livre, toute la narration de Philostrate, pour aboutir comme conclusion au dilemme qu'il avait posé dès le début : vous avez le droit d'appeler Apollonios philosophe, et de le louer comme tel, à la condition de le purger des tares que lui infligent les fables de Damis l'Assyrien ; si, au contraire, vous voulez le diviniser, vous supprimez le philosophe ou vous en faites un charlatan.

La réfutation est bien conduite dans toute cette partie, qui relève, en somme, de la critique historique. Sur le terrain des considérations philosophiques, Eusèbe est plus gêné et demeure souvent confus. Il a pris un soin particulier de la forme dans ce petit écrit, probablement parce qu'il y répondait à un magistrat lettré (1). Il a même cru devoir se donner une apparence d'écrivain subtil, en le commençant avec brusquerie, par une interrogation qui ne se rattache à rien, à l'imitation de certains débuts abrupts de Xénophon, que les rhéteurs n'avaient pas manqué de signaler.

La perte du *Contre Porphyre* est fort regrettable, moins en ce qui concerne l'argumentation d'Eusèbe, que pour la connaissance qu'il nous aurait fournie de l'œuvre même du philosophe païen. Au *Contre Hiéroclès* et au *Contre Porphyre* on peut rattacher deux livres de *Réfutation et Apologie* (Ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας) ; ils ne sont connus que par Photios (2), qui les lisait en deux recensions assez peu différentes l'une de l'autre, et indique comme sujet la discussion d'objections païennes contre le christianisme.

Apologies générales. — Le premier essai de ce genre que composa Eusèbe portait pour titre : *Introduction géné-*

(1) C'est ainsi que les Basile ou les Grégoire de Nazianze mettent de la coquetterie dans leurs lettres, dès qu'ils s'adressent à un rhéteur ou à un haut fonctionnaire.

(2) *Bb. cod.* 13.

rale élémentaire (Καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή)) (1), et il comptait au moins neuf livres (2). L'ensemble est perdu, sauf quelques courts fragments, et quatre livres qui se sont conservés isolément sous le titre de *Extraits des prophètes* (Προφητικαί ἐκλογαί) (3) ; ils correspondent aux livres VI-IX de l'ouvrage complet, et forment, à eux seuls, un groupe qui a une sorte d'unité. Dans le début, qui est mutilé, Eusèbe les rattache à la *Chronique*, comme un corollaire. Ce sont des extraits de l'Écriture, choisis parmi les textes qui prédisent la venue du Christ. Eusèbe commence par affirmer la préexistence du Verbe ; discute, en général, la valeur des théophanies de l'Ancien Testament ; en examine, en particulier, les plus intéressantes, notamment la vision des Trois Anges par Abraham. Les textes étudiés dans le premier livre sont pris à la *Genèse*, à l'*Exode*, aux *Nombres*, au *Deutéronome*, à *Josué*, au Ier livre des *Rois*, au Ier livre des *Paralipomènes*, à *Esdras*. Ceux du second proviennent des *Psaumes* ; ceux du troisième des *Proverbes*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique*, de *Job*, des *Prophètes*, de *Daniel* ; ce livre est précédé d'une préface où l'auteur s'en prend aux Juifs, qui croient en Dieu, mais pas au Christ, et négligent les prophéties, ensuite aux hérétiques qui reconnaissent le Christ, mais rejettent l'Ancien Testament et enlèvent au christianisme ses titres. Le quatrième livre est consacré à *Isaïe* ; il a aussi une préface sur la véracité des prophètes. Les *Églogues* paraissent dater de 310 environ (4).

Photios mentionne une *Préparation ecclésiastique* et

(1) Le titre est donné dans la conclusion du IVe livre des *Eglogæ* dont il va être question.

(2) Le même passage des *Eglogæ* mentionne le Xe livre.

(3) Édités pour la première fois par Gaisford, d'après un manuscrit de Vienne (Oxford, 1842) ; l'édition de Gaisford est reproduite dans *P. G.*, XXII.

(4) Cf. Schwartz, dans *Pauly-Wissowa*, 1387. Il est possible que l'*Introduction* ait été — comme le présume Schwartz — en relation avec l'*enseignement* qu'Eusèbe [redacted] dû donner à Césarée.

une *Démonstration ecclésiastique* dont nous ne savons rien de précis ; Schwartz est d'avis qu'il convient de les identifier avec l'*Introduction*.

Quelques années après, Eusèbe remit sur le métier son travail primitif, et il le développa en deux grands ouvrages qui se font suite l'un à l'autre, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. Ce sont ses œuvres capitales, avec l'*Histoire ecclésiastique*, à laquelle elles sont antérieures ; elles paraissent dater de la période 315-20 (1) ; toutes deux sont dédiées à un évêque syrien, Théodote de Laodicée, un ami qui fut, quelques années après, excommunié avec Eusèbe, au concile d'Antioche de 324.

La *Préparation évangélique* (2) comprend quinze livres. Son objet est de justifier les chrétiens de l'objection générale que leur adressent les païens, qui leur reprochent d'avoir abandonné la religion des ancêtres, pour passer au judaïsme, et même, ce qui est pire, pour n'adopter le judaïsme qu'en le gâtant. Le premier livre comprend d'abord une introduction, souvent bien verbeuse, où l'auteur définit l'Évangile, s'applique à montrer qu'il n'exige pas une foi irrationnelle, et promet, au contraire, d'apporter une démonstration. Sans grand ordre, après avoir exposé le grief capital des païens et celui des Juifs, il justifie sa foi par ses deux arguments coutumiers ; prophéties qui ont prédit le Christ ; — propagation du

(1) Cf. Schwartz, *ibid.*, 1390-1.

(2) Édition *princeps* par R. Estienne, Paris, 1545 (avec la *Démonstration*) ; éd. Heinichen, Leipzig, 1842-3 ; Gaisford, Oxford, 1843 ; Gifford, Oxford, 1903 (avec une traduction en anglais). — Heikel, *De Præparationis evangelicæ Eusebii edendæ ratione*, Helsingfors, 1888. — Faulhaber, *Die griechischen Apologeten der Klassischen Væterzeit*, I. *Eusebius*, Würzbourg, 1895. — Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, p. 308. — Dœrgens, *Eusebius von C. als Darsteller der phœnikischen Religion*, Paderborn, 1915; *Eus. v. C. als D. der griechischen R. ib* 1922. — Malgré le travail de Gifford, nous n'avons pas encore une édition véritablement critique de la *Préparation* ; il existe une traduction française de Séguier de saint Brisson, Paris, 1846.

christianisme qui, coïncidant avec l'établissement de la paix romaine, a transformé l'humanité en ruinant l'idolâtrie et les coutumes immorales qu'elle favorisait. Après cette préface, Eusèbe entre dans son sujet. Le plan général est le suivant : il expose d'abord les cosmogonies païennes (Phéniciens, Égyptiens, Hellènes), en soutenant qu'il faut les admettre en leur naïveté, sans tenter de les sauver par l'exégèse allégorique. C'est le sujet de la seconde partie du livre Ier et de tout le second. Il passe ensuite à l'interprétation des mythes au sens physique, philosophique ; puis à la religion civile, à la religion d'État. Les dieux de la cité n'existent pas, ou ne sont que des démons (au sens chrétien, des démons pervers, livres III et IV). Le livre V est consacré aux oracles, qui tenaient une si grande place dans la théologie hellénique, et y paraissaient liés essentiellement à l'existence des dieux. De la croyance aux oracles se déduit, nécessairement celle à la fatalité (εἱμαρμένη), qui est discutée au livre VI : ce groupe de six livres règle le compte des religions polythéistes.

Il faut maintenant justifier les chrétiens, non plus d'avoir renoncé à ces erreurs (la tâche est accomplie), mais d'être passés au judaïsme. Le livre VII expose l'histoire des Patriarches ; le livre VIII, la législation de Moïse, au moyen de la traduction des *Septante*, dont l'histoire légendaire est racontée, et de copieux extraits de juifs hellénisés. Le IXe et le Xe livres tendent à prouver que les Grecs ont connu la sagesse des Hébreux ; qu'au lieu d'avoir tout inventé, ils doivent tout aux Barbares, et la première condition de cette démonstration est dans l'argument chronologique, qui est développé à la fin du livre X. Ces emprunts, et particulièrement ceux de Platon, les points de contact de la philosophie platonicienne et du christianisme, mais aussi leurs oppositions, forment la matière des livres XI-XIII ; dans les deux derniers livres, Eusèbe examine les écoles philosophiques autres que l'Académie.

La méthode est toujours celle des extraits massifs, et le livre a d'abord pour nous la même valeur de source indirecte que l'*Histoire*. Il est clair d'ailleurs que les documents sur lesquels Eusèbe a bâti son exposé des doctrines, en particulier des cosmogonies, si précieux qu'ils soient pour nous, sont, en eux-mêmes, de valeur très discutable. L'idée que le symbolisme et l'allégorie ne sont pas primitifs est juste (1) ; mais, en fait, Eusèbe est, avant tout, préoccupé de l'interprétation philosophique des mythes. D'assez nombreuses allusions montrent, dès le début, qu'il pensait presque constamment à combattre Porphyre, et il est assez vraisemblable que c'est à lui déjà qu'il emprunte, au Ier livre (2), la formule où il condense l'essentiel de la polémique antichrétienne. Il fait preuve d'une certaine largeur d'esprit, dans le jugement qu'il porte sur la philosophie, et notamment sur Platon. Il est vrai qu'il admet la théorie des emprunts, et il est vrai aussi qu'il marque fortement les points où le platonisme entre en conflit avec la foi. Mais il faut lui savoir gré de la modération qu'il garde, même alors, dans son langage. Il a dit, dans le *Contre Hiéroclès*, qu'il se refusait à diffamer ses adversaires. Au chapitre XVIII du XIIIe livre de la *Préparation*, voici comment il s'exprime, quand il est obligé de condamner Platon : « Ce n'est pas pour le discréditer, car j'admire grandement cet homme, et plus que tous les autres Grecs je le tiens pour ami, et je l'honore ; bien qu'il n'ait pas partagé sur tous les points mes opinions, celles qu'il professe sont amies et parentes des miennes. » Ce sont des paroles dignes d'être citées, — et louées (3).

(1) Chapitre II, 1-4 ; c'est WILAMOWITZ qui a émis l'avis, assez vraisemblable, que ce morceau dérive de Porphyre (*Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1900).

(2) La théorie propre d'Eusèbe est que primitivement les religions païennes consistent en un culte astral.

(3) Ailleurs, par exemple, au livre IV, il a pris plaisir à citer certains passages élevés de Porphyre ou d'Apollonios.

Pas plus qu'aucun autre ouvrage d'Eusèbe, la *Préparation* ne se distingue par une composition serrée, ni par la qualité du style. Mais ces mérites n'étaient point ceux auxquels il attachait le plus de prix.

La *Démonstration* est le complément nécessaire de la *Préparation* ; Eusèbe a conçu en même temps le plan des deux ouvrages, qui devaient former les parties d'un tout ; le second est annoncé au début et à la fin du premier. La *Démonstration* comptait vingt livres ; il nous en reste les dix premiers intégralement, avec un fragment du quinzième (1). Après avoir réfuté le polythéisme païen et montré la supériorité du monothéisme hébraïque, ce qui est l'objet de la *Préparation*, Eusèbe va maintenant écarter l'objection des Juifs, qui reprochent aux chrétiens de n'avoir accepté le judaïsme que pour le dénaturer. Il établira que la législation mosaïque a eu la valeur d'une institution temporaire, qui a fait la transition entre l'ère des patriarches et la venue du Christ, et il montrera que le judaïsme a dans le christianisme son aboutissement nécessaire. La *Démonstration* est dirigée, en apparence, principalement contre les Juifs ; en fait, elle vise aussi directement la polémique de Porphyre, dérivée, en ce qui concerne les rapports du judaïsme et du christianisme, de celle de Celse.

Le premier livre explique le dessein de l'ouvrage. Eusèbe y parle des Juifs avec une modération pareille à celle qu'il a observée à l'égard de ses adversaires païens ; ce n'est pas *contre* eux, dit-il, mais *pour* eux, qu'il va

(1) La traduction manuscrite dérive du *Vaticanus* 1456, dont le *Parisinus* 464 est une copie ; le début du livre I manque dans le *Vaticanus*, et a été publié pour la première fois par Fabricius, d'après un manuscrit du prince Mavrocordato, manuscrit qui a disparu ; pour la traduction indirecte, cf. la préface d'Heikel. Chaque livre est précédé d'un sommaire, et chaque chapitre, à l'intérieur du livre, d'un intitulé ; selon Heikel, les sommaires peuvent provenir d'Eusèbe, non les intitulés. La meilleure édition est aujourd'hui celle d'Heikel, tome VI de l'édition d'Eusèbe dans les *G. C. S.* Pour la date, cf. Schwartz, *loc. cit.*, 1392-3.

plaider. Il explique, en termes généraux, la valeur universelle du christianisme, et le loue d'offrir aux hommes dont la nature est inégale, la possibilité de mettre en pratique la vérité, chacun selon ses forces. Les Apôtres ont donné eux-mêmes aux âmes fortes l'exemple d'une vie parfaite, mais ils n'ont exigé de la masse que ce qu'on peut attendre d'elle. Ce christianisme moyen, qui suffit à la foule, est cependant bien supérieur au judaïsme, et Eusèbe insiste en particulier sur le rejet de la polygamie patriarcale (1), et celui des sacrifices.

Dans les livres suivants, Eusèbe passe à l'examen des prophéties relatives aux principaux articles de la foi ; d'abord (dans le livre II), à la conversion des Gentils ; ensuite à la mission et à l'enseignement de Jésus (livre III); à l'incarnation (livre IV). C'est ce qu'Eusèbe, par rapport au monothéisme juif, appelle la *théologie plus mystique*. Il explique la double nature du Verbe incarné, avec une introduction sur l'inspiration des prophètes, comparée à la divination païenne (livre V) ; ces deux livres (IV et V) éclairaient, en somme, la question des rapports entre le Père et le Fils. Le VIe cite et discute les textes généraux relatifs au séjour du Fils parmi les hommes, et les suivants passent aux textes particuliers relatifs à la naissance et à l'ascendance du Christ (livre VII), à l'époque de sa venue (livre VIII), à sa prédication et à ses miracles (livre IX), à sa mort (livre X). On peut conclure du plan général, indiqué au début du livre Ier, que dans les livres suivants, on trouvait la fin de la discussion sur la passion, l'examen de la résurrection, des apparitions aux disciples, de l'Ascension, de la Pentecôte, du règne du Fils auprès du Père, et de son retour à la fin des temps. Le fragment du XVe livre que nous possédons est relatif à Daniel.

Cette fois encore, l'importance principale de l'ouvrage

(1) Avec renvoi à un traité particulier où il avait déjà examiné la question (fin du ch. IX).

vient des citations de toute espèce qu'il contient : citations bibliques d'abord, qui sont fort utiles pour la reconstitution du texte des *Hexaples* ; extraits d'auteurs profanes ; extraits de Josèphe (1), etc. Eusèbe n'apporte pas proprement d'idées nouvelles, mais il rassemble toutes celles que les Apologistes antérieurs avaient émises, et il les appuie sur une masse de témoignages plus nombreux et mieux liés. Certaines parties ont un intérêt particulier d'actualité ; par exemple la discussion si serrée du livre III, à l'effet de prouver que Jésus n'a pu être un simple mage (γόης), et qu'il est impossible que les Apôtres aient ourdi une conspiration de fourberie, a été probablement suscitée par la polémique de Porphyre, et le développement du livre V sur les oracles, par l'essai du même Porphyre pour tirer des oracles une révélation (2). Les livres IV et V sont indispensables pour nous renseigner sur la position prise par Eusèbe dans la controverse arienne, sur le fond de sa pensée et les précautions de son langage.

La composition est, comme toujours, flottante dans le détail, nette dans les grandes lignes. Chaque livre commence par un résumé du précédent, qui n'en donne, en réalité, qu'une idée assez imparfaite. Le style est inégal aussi, assez simple dans l'examen des textes scripturaires, plus prétentieux dans les développements généraux.

Une dernière fois, Eusèbe a recommencé son entreprise apologétique, mais en lui donnant moins d'étendue. Jérôme (3) connaissait de lui « cinq livres de la *Théophanie* ». Le même titre est donné par la version syriaque et le catalogue d'Ébed-Jésu. Les *Chaînes* parlent d'une

(1) Et de Josèphe *interpolé* (cf. III, v, la citation du fameux passage sur Jésus).

(2) Dans son livre *Sur la philosophie des oracles* (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας.

(3) *De Viris*, 81.

Théophanie évangélique (1). Il ne nous reste qu'un petit nombre de fragments du texte grec ; la version syriaque, conservée dans un manuscrit daté de 411, nous restitue les cinq livres (2).

Théophanie signifie *manifestation de Dieu.* Dans les trois premiers livres, Eusèbe, en se servant largement de la *Préparation* et de la *Démonstration,* traite de nouveau du rôle du Verbe dans la création du monde et dans l'histoire, antérieurement à l'incarnation. Dans le quatrième livre, il utilise un ouvrage perdu qui avait sans doute pour titre : *Sur l'accomplissement des prophéties relatives au Seigneur* (3) ; il recommence à puiser dans la *Démonstration* pour le livre V, où il reprend sa thèse qu'il est impossible de regarder Jésus comme un magicien et les Apôtres comme des fourbes. Il n'y a guère là d'idées nouvelles ; mais la forme présente avec les écrits antérieurs des différences assez accusées. Les citations sont moins étendues et moins nombreuses. Le ton est plus oratoire, surtout dans les trois premiers livres. L'ouvrage a été écrit, sans aucun doute, après 323 (4), après la victoire de Constantin sur Licinius. Il appartient à la période où Eusèbe, enivré par le triomphe de l'Église, change sa manière ; où l'érudit se transforme en panégyriste, et la transformation n'est point à son avantage.

La *Théophanie* offre en effet des rapports étroits avec le plus mauvais des ouvrages d'Eusèbe, son *éloge de Constantin.* On a diversement interprété ces rapports. On a

(1) Sur ce titre, cf. *infra.*

(2) La version syriaque a été éditée par S. Lee, Londres, 1842 ; Lee en a donné une traduction anglaise, Cambridge, 1843 ; on trouve les fragments grecs et une traduction allemande du syriaque dans la seconde partie du tome III de l'édition d'Eusèbe (collection de *Griechische christliche Schriftsteller*, Leipzig, 1904) ; l'auteur est H. Gressmann ; cf. l'étude du même, dans *T. U.*, XXIII, 3, Leipzig, 1903.

(3) Il est fait allusion à cet ouvrage dans la *Préparation*, I, III, 12.

(4) De 333 environ, selon Gressmann, p. 20.

soutenu parfois (1) que la *Vie de Constantin* était la source d'où elle dépend et qu'elle était l'œuvre de quelque compilateur, élève d'Eusèbe. Il semble plus probable, comme le pense Gressmann, qu'elle est authentique, et a été utilisée dans la *Vie*.

Les fragments qui nous ont été conservés en grec nous sont parvenus par l'intermédiaire de la *Chaîne sur saint Luc* de Nicètas d'Héraclée (2). Parmi eux, il s'en trouve un certain nombre qui sont intitulés dans le lemme : δευτέρας Θεοφανείας (tirés de la *seconde Théophanie*). Schwartz (3) a soutenu qu'il y avait eu deux *Théophanies* d'Eusèbe, la première, celle qui nous a été conservée en syriaque, relative à la première venue du Fils sur cette terre (4) ; la *seconde*, qui aurait traité du *retour* pour le jugement dernier ; cette dernière se distinguerait par une plus grande simplicité de ton. Les deux ouvrages, différents par le sujet, n'auraient peut-être pas visé le même public.

L'apologie d'Origène. — En matière d'exégèse, Eusèbe est un élève d'Origène. Il convient donc de dire un mot, avant de parler de ses écrits exégétiques, de cette *Apologie d'Origène*, qu'il composa de concert avec Pamphile, pendant la captivité de son maître et ami. Jérôme, dans sa polémique contre Rufin (5), s'est appliqué à embrouiller les témoignages relatifs à cette collaboration. Il n'est pas douteux qu'il y ait eu collaboration pour les cinq premiers

(1) Cf. Hoffmann, dans la préface de l'édition Gressmann, p. vi, et Gressmann lui-même, p. xiv. Quant au titre exact de l'ouvrage d'Eusèbe sur Constantin, cf. *infra*. La partie où la *Théophanie* est utilisée n'est pas comprise dans les quatre livres qui constituent la *Vie* proprement dite ; elle constitue une sorte d'appendice.

(2) Cf. Mai, *Nova Bibliotheca Patrum*, IV ; et Sickenberger, *Die Lukas-Katene des Nic. von H., T. U., neue Folge*, VII.

(3) Dans Pauly-Wissowa, 1431 et suiv.

(4) De là proviendrait le titre : *Théophanie évangélique* ; il se pourrait cependant qu'il s'expliquât simplement par une confusion avec la *Préparation* et la *Démonstration*.

(5) *Adversus Rufinum*, I, 8.

livres, le sixième, ayant été composé par Eusèbe seul après la mort de Pamphile (1). Étant donné les rapports de l'un et de l'autre, on ne risque guère de se tromper, en pensant que Pamphile fut surtout l'inspirateur de l'œuvre, et Eusèbe celui qui l'exécuta.

Il ne nous reste que le premier livre, dans la traduction de Rufin (2), et une courte analyse de l'ensemble par Photios. *L'Apologie* était précédée d'une lettre de Pamphile aux confesseurs relégués dans les mines de Palestine, et notamment à Patermouthios ; elle leur était ainsi dédiée. Les auteurs en justifiaient la composition par l'âpreté des adversaires d'Origène, qui, de parti-pris, le considèrent comme hérétique, sans vouloir se reporter aux textes et en peser la valeur ; sans tenir compte de l'humilité avec laquelle Origène déclare si souvent proposer de simples conjectures, qu'il est prêt à abandonner, si un autre trouve mieux. A l'appui de ces observations, ils citent notamment un texte de sa préface sur la *Genèse*, qui est en effet très significatif. Ils rappellent son ascétisme, sa dignité de prêtre. A ceux qui ont le tort de le juger *a priori*, sans se donner la peine de le connaître, ils associent ceux qui, tout au contraire, le connaissent trop bien, et le discréditent pour mieux dissimuler ce qu'ils lui doivent. L'ignorance et la vanité se sont ainsi conjurées pour calomnier ce maître de l'Église, sans crainte de scandaliser les païens et les hérétiques, et le mal produit par cette conspiration est tel que les confesseurs de la Palestine eux-mêmes ont besoin d'être rassurés. Eusèbe et Pamphile se proposent de défendre Origène en prenant des exemples dans les ouvrages de lui qui ont été le plus critiqués, en particulier dans le traité *des Principes*. Ils citent d'abord la page très importante où, au début de ce traité, Origène définit la tradition apostolique, et trace la

(1) Eusèbe, *H. E.*, VI, 33, 4 ; Jérôme, *De Viris*, 75.
(2) La traduction de Rufin, est reproduite dans *P. G.*, XVIII ; cf. Photios, *Bb.* cod. 118.

limite entre les articles de foi incontestables, et les matières où cette tradition laisse le champ libre à la recherche. Ils examinent ensuite ce qu'Origène a dit de Dieu le Père (ch. II), du Fils (III), du Saint-Esprit (IV), de l'incarnation (V), etc. Il faut recourir aux brèves indications de Photios pour se faire une idée des cinq autres livres.

Écrits exégétiques. — Tel fut l'hommage rendu par Eusèbe à son maître d'exégèse. Voyons-le maintenant appliquer les préceptes qu'il avait puisés dans ses commentaires et ses homélies. Son œuvre exégétique la plus célèbre était un commentaire des *Psaumes*, attesté par Jérôme (1) et traduit en latin par Eusèbe de Verceil. Montfaucon a publié (2) d'après le manuscrit *Coislin* 44 (du xe siècle) un commentaire suivi des *Psaumes LI-LCV*, et d'après un manuscrit de saint Taurin d'Évreux celui de I-L et de LCVI-CXVII ; Mai (3) y ajouta des fragments pris dans les *Chaînes*, pour CXIX-CL. Il ne faut pas être un critique très expérimenté pour s'apercevoir que toutes les parties de ces publications ne méritent pas une égale créance. Ce qui se présente avec de bonnes garanties, c'est le commentaire des *Psaumes LI-LCV* ; pour se servir utilement du reste, il est prudent d'attendre que l'exploitation des *Chaînes* ait donné des résultats plus complets (4). Autant qu'on en peut juger actuellement, il semble que l'on doive surtout louer — et cela n'est pas fait pour surprendre — toute la partie historique ou philologique. L'exégèse n'est pas d'une subtilité aussi grande qu'on est exposé à le craindre ; elle fait une place à l'interprétation littérale, une place aussi à certains développements homilétiques.

(1) *De Viris*, 96. *Ep*. 61, 2.
(3) *Collectio nova patrum et scriptorum græcorum*, I. Paris, 1706. Reproduit dans *P. G.*, XXIII.
(3) *Nova Bibliotheca patrum* IV, 1. Rome, 1847. (P. G. XXIV).
(4) Cf. l'article de Schwartz dans *Pauly-Wissowa*, et celui de R. Devreesse (*Chaînes exégétiques grecques*), dans le *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1928, col. 1122-1124), ainsi que du même : *Revue Biblique*, 1924, p. 65-81.

Il y a eu un commentaire d'Eusèbe sur *Isaïe*, en dix livres, que mentionne Jérôme (1). Les *Chaînes* donnent des fragments sur *Jérémie*, *Ézéchiel*, *Daniel*, les *Proverbes*, le *Cantique*. Sont-ils pris à des commentaires ou bien aux écrits apologétiques et dogmatiques d'Eusèbe, qui font toujours une grande place à l'exégèse ? Il est difficile de le dire (2). Les fragments que Mai a publiés comme appartenant à un commentaire de saint Luc sont ceux qu'on croit pouvoir attribuer à une seconde *Théophanie*.

Le début de l'*Histoire ecclésiastique* et les écrits apologétiques d'Eusèbe montrent suffisamment déjà qu'il avait étudié de près les difficultés qui résultent des variantes que comportent les récits des quatre Evangélistes. Il avait composé un traité spécial, sous le titre de : *Questions et solutions relatives aux Évangiles*, ou de : *Sur le désaccord des Évangiles* (3). Nous en possédons un abrégé, en deux parties. La première, qui comprenait deux livres, était dédiée à un ami du nom d'Étienne, et traitait de l'enfance de Jésus (notamment des généalogies) ; la seconde, adressée à un certain Marinus, concernait les récits de la résurrection. Le chapitre VII de la première partie indique qu'elle est postérieure à la *Démonstration*, à laquelle elle renvoie. L'ensemble témoigne d'une vaste érudition et d'une vive ingéniosité, qui ne sont pas toujours bien employées.

Dans sa *Vie de Constantin* (IV, 34), Eusèbe parle d'un écrit *sur la Pâque*, qu'il avait présenté à l'empereur, et où il se proposait de lui donner une explication approfondie de cette fête ; il cite ensuite la lettre élogieuse que Constantin lui adressa à cette occasion. La *Chaîne sur saint*

(1) *De viris*, 81 ; ailleurs (préface de son propre *Comm. sur Isaïe*, il dit : 15).

(2) Pour ces différents fragments, voir les textes *P. G.*, XXIV ; cf. aussi DEVREESSE, *loc. cit.*

(3) JÉRÔME, *De Viris*, 81 ; *Comm. sur Math.*, I, 16, publiés par MAI, *Nova Bb.*, IV, 1 ; reproduits *P. G.*, XX ; cf. aussi, pour les fragments en syriaque, BAUMSTARCK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 59.

Luc de Nicétas d'Héraclée nous en a conservé un fragment. Eusèbe y explique d'abord le rite juif, et comment il est un symbole du rite chrétien. Il explique aussi le rapport de la mort de Jésus avec les jours des azymes. Le morceau doit sa célébrité à un passage sur l'Eucharistie, qui a été souvent invoqué, au profit de la présence réelle, dans les controverses entre protestants et catholiques (1). Eusèbe s'y prononce aussi très catégoriquement contre la coutume orientale de célébrer la Pâque chrétienne le dimanche consécutif à la Pâque juive.

Écrits polémiques ou dogmatiques. — Eusèbe, avec ses tendances ariennes, devait naturellement avoir peu de sympathie pour Marcel d'Ancyre. Il assista au concile de Constantinople qui le déposa, et, peu de temps après, probablement en 336, il composa contre lui un traité en deux livres pour justifier la sentence du concile ; un peu aussi pour venger Astérios, et Eusèbe de Nicomédie, que Marcel ne ménageait pas, ou pour se défendre lui-même ; car il avait reçu quelques horions. Il est donc moins modéré cette fois en sa polémique qu'il ne l'avait été dans ses ouvrages apologétiques. Il reproche à Marcel, non sans raison, de n'être pas très savant en Écriture Sainte, et de mépriser la tradition. Mais ce n'est pas tout ; il lui attribue des mobiles peu honorables, et en première ligne l'envie. Puis il déclare dédaigneusement qu'il suffira, pour le réfuter, de le citer, en accompagnant les citations de courtes remarques. Jusqu'à la fin de sa vie, Eusèbe n'a rien tant aimé que manier les ciseaux et faire des extraits. Nous lui devons de connaître passablement Marcel, après beaucoup d'autres (2).

Après avoir pris pour point de départ, comme on peut s'y attendre, les objurgations que Paul adressait aux

(1) Le texte du fregment est dans Mai, *Nova Bb.*, I ; et dans *P. G.*, XXIV ; la phrase relative à l'Eucharistie est *P. G.*, colonne 702.
(2) Cf. l'article sur Marcel, *infra*, p. 228 et suiv.

Galates dans sa fameuse épître, il ouvre son exposé en prévenant qu'il ne va citer que les passages les plus caractéristiques. Le premier grief d'Eusèbe contre Marcel, est, je l'ai dit, qu'il le trouve peu instruit et c'est ce qu'Eusèbe ne saurait pardonner. Il lui fait donc la leçon, avec quelque hauteur, sur la manière dont il emploie certains textes sacrés, et, même à l'occasion, comme quand il parle des proverbes grecs à propos du livre des *Proverbes*, sur son ignorance des choses profanes. Ensuite, rejetant les critiques que Marcel adresse aux écrivains les plus autorisés, parmi lesquels Eusèbe le Grand (c'est-à-dire Eusèbe de Nicomédie) et l'autre Eusèbe (c'est-à-dire lui-même), il lui reproche de ne voir dans le Verbe qu'une raison au sens purement humain, et dans le Fils qu'une image de Dieu en un sens très inférieur ; c'est là l'essentiel du livre Ier. Le second livre discute la négation par Marcel de la préexistence du Fils, sa doctrine sur la chair revêtue par le Verbe, sur la fin du royaume de Dieu et de cette chair.

Conybeare (1) a contesté l'authenticité du *Contre Marcel* et celle de la *Théologie ecclésiastique* qui, nous allons le voir, lui fait suite ; il a voulu les attribuer, l'un et l'autre, à Eusèbe d'Émèse. On peut être surpris, au premier moment, de la manière dont Eusèbe se désigne lui-même, peut-être aussi du ton plus ferme, et parfois plus âpre, qui est celui du traité. Ce ton s'élève même jusqu'à une certaine éloquence, dans le morceau final. Toutefois, nous avons vu qu'il s'explique, au moins quant à l'âpreté, par les circonstances ; et on ne peut tirer une conclusion certaine du fait que l'auteur parle de lui en s'appelant : *l'autre Eusèbe*, et non à la 1re personne. La méthode générale — citations encadrées de courtes remarques — est en faveur de l'authenticité.

Le traité *Contre Marcel* ne produisit sans doute pas tout l'effet qu'en attendait Eusèbe. On le trouva trop

(1) *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1903 et 1905.

bref et trop purement critique. Eusèbe compléta son œuvre par trois livres nouveaux, intitulés : *Sur la théologie ecclésiastique* (1), titre qui indique son intention d'ajouter un enseignement positif à la polémique. Ces trois livres sont précédés d'une lettre à Flaccillus, évêque arien d'Antioche (334-342), et la théologie qu'Eusèbe appelle *ecclésiastique* est, en réalité, une théologie à tendance arienne. Dans le livre Ier, Eusèbe insiste avec plus de force sur le sabellianisme foncier de Marcel, qui se donne cependant l'apparence de critiquer Sabellius. Il proclame que nier l'*hypostase* du Fils, c'est cesser d'être chrétien. Il ramène les erreurs des hérétiques à quatre principales : docétisme — négation de la préexistence — négation de la divinité du Fils — incarnation du Père ; et il montre qu'à chacune de ces doctrine fausses, il manque l'un des éléments essentiels de la foi, ou le Fils, ou le Père, ou l'Homme-Dieu. On voit déjà par ce morceau comment Eusèbe mêle ici à la polémique l'exposé de sa propre doctrine. Ce caractère se marque plus fortement encore dans la fin du premier livre, qui nous renseigne utilement sur la position dogmatique prise par Eusèbe en ses dernières années.

Le début du livre II insiste encore sur le lien de Marcel avec Sabellius. C'est, dit Eusèbe, « comme si nous voyions le fantôme de Sabellius sortir de terre ». Il discute ensuite l'idée que Marcel cherche à nous donner du Verbe préexistant, qui reste « dans je ne sais quel repos », et il soutient que le Dieu de Marcel est, comme celui de Sabellius, à la fois Père et Fils (Υἱοπάτωρ). En expliquant lui-même en quel sens l'Église professe « la monarchie »,

(1) Pour le *C. Marcel* et la *Théologie*, la source unique est le *Marcianus* 496, auquel nous devons aussi Théophile d'Antioche et Adamantius ; éd. *princeps* avec la *Démonstration*, par MONTACUTIUS, Paris, 1628 ; éd. Gaisford (avec le *Contre Hiéroclès*), Oxford, 1852 ; éd. KLOSTERMANN, Leipzig, 1908 (tome IV des G. C. S.). Je ne crois pas à l'authenticité des 14 homélies en latin — sur divers sujets dogmatiques — publiées par SIRMOND, Paris, 1643, et reproduites dans *P. G.* XXIV ; leur origine est encore mal débrouillée.

comment le Père et le Fils ne sont pas « dignes du même culte » (ἰσότιμοι), en insistant sur la différence qui s'établit entre l'un et l'autre par le fait que le Père est seul sans principe, tandis que le Fils est né, il marque nettement une subordination du Fils par rapport au Père ; dans la fin du chapitre I, il travaille, il est vrai, à embrouiller de nouveau un peu les choses. Il en revient ensuite à montrer que Marcel entend le Verbe en un sens purement humain, et lui oppose la théologie qui se déduit du prologue de saint Jean : un Verbe substantiel, non pas sans principe, mais dans le principe (II).

Le livre III est particulièrement consacré à réfuter l'exégèse de Marcel, en commençant par le fameux texte des *Proverbes* (VIII, 22). Après avoir examiné un certain nombre de passages, et insisté sur l'erreur de Marcel relativement au royaume de Dieu, Eusèbe termine par une conclusion très simple : il y aurait encore mille choses à relever dans le traité de Marcel, mais ce qui vient d'être dit suffit largement.

Les discours et panégyriques. — Eusèbe a joui d'une réputation d'éloquence, puisqu'à plusieurs reprises il a été choisi pour prendre la parole dans des fêtes solennelles. Il est cependant aussi médiocre orateur que médiocre écrivain (1). L'écrivain, en lui, est même encore préférable ; il est passable, en effet, quand il se borne à exposer des faits, à commenter des textes, à réfuter l'opinion d'autrui, et quand sa phrase reste courte. Cependant, même quand il s'applique à ces tâches précises, il cède volontiers à la tentation d'allonger sa période, comme le font trop volontiers ceux qui ont l'habi-

(1) Il n'y a pas de travail d'ensemble sur le style et la langue d'Eusèbe ; ce travail — qui ne serait pas passionnant — pourrait être utile ; on peut tirer parti des *indices* que contiennent les volumes parus dans la collection des *Griechische christliche Schriftsteller* ; cf. aussi E. Fritze, *Beitræge zur sprachstylistischen Würdigung des Eusebius*, Borna-Leipzig, 1915 ; ce n'est encore qu'une étude partielle, qui porte principalement sur l'*Hist. ecclés.* et la *Vie de Constantin*.

tude de l'enseignement oral, et aussi ceux qui, ayant la mémoire un peu trop chargée d'érudition, voient s'évoquer dans leur esprit trop d'associations d'idées. Alors le style d'Eusèbe s'enchevêtre et nous fatigue, d'autant plus que l'expression reste toujours chez lui quelconque (1). Dans ses discours d'apparat, l'affectation nous déplaît et la verbosité nous ennuie ; il connaît les procédés de la rhétorique, mais il s'en sert sans adresse ; de talent personnel, aucune trace.

Il nous a conservé lui-même le discours qu'il avait prononcé pour la dédicace de la basilique de Tyr ; l'évêque de Tyr, Paulin, était son ami ; c'est par amitié pour lui, et par souci de sa propre gloire qu'il l'a inséré dans son *Histoire ecclésiastique*, quand il y a ajouté le dixième livre, c'est-à-dire quand il en a rédigé l'avant-dernière édition (1). Nous possédons aussi, dans une version syriaque, un discours en l'honneur des martyrs (2) ; nous avons perdu le discours prononcé pour les *Vicennalia* de Constantin (3), le discours sur le *Saint-Sépulcre* (4), un discours sur *la pécheresse*, mentionné par Ébed-Jésu.

La vie de Constantin. — Il faut faire une place à part à un écrit assez difficile à classer, mais qu'il convient autant de rattacher aux discours qu'aux écrits historiques. C'est celui qu'on cite d'ordinaire sous le titre de *Vie de Constantin*, et qui était peut-être plutôt intitulé *Pour la vie du bienheureux empereur Constantin* (5). C'est

(1) Cf. Schwartz, *loc. cit.*, 1406.

(2) Qui fait suite, dans le manuscrit, au livre *sur les Martyrs de la Palestine* ; édité par Wright, *Journal of sacred Literatur*, 1864 ; cf. Schwartz, *ibid.*, 1408.

(3) *Vita Const.*, I, 1.

(4) *Ibid.*, IV, 33. On peut joindre aux *Discours* les *Lettres*. Celles que nous connaissons ne sont pas nombreuses ; j'ai mentionné la *lettre à Flaccillus* ; la *lettre à Carpianos* ; la *lettre à Euphrantion* ; une *lettre à Alexandre*, l'évêque d'Alexandrie, une autre *à l'impératrice Constantia* sont, comme cette dernière, citées dans les *Actes* du concile de Nicée de 787 ; elles étaient plus intéressantes pour déterminer les rapports d'Eusèbe avec l'arianisme qu'au point de vue littéraire.

(5) Edition Heikel, dans le tome I de l'édition des *G. C. S.*, cf. Pas-

un des ouvrages les plus importants d'Eusèbe, par le sujet, et ce n'est certainement pas le meilleur. Il est, en tout cas, très difficile à utiliser, comme le prouvent suffisamment les discussions auxquelles il a donné lieu*; mais il est équitable, pour le juger, de ne pas oublier qu'il ne vise pas à être une biographie complète ; c'est plutôt un panégyrique, et un panégyrique limité à la piété de l'empereur. Eusèbe a voulu célébrer le premier empereur chrétien dans l'esprit où il a célébré le triomphe du christianisme, à la fin de son *Histoire ecclésiastique* et dans ses ouvrages apologétiques.

Le caractère laudatif est fortement marqué au début. C'est Dieu seul qui serait capable de louer Constantin, et on ne pourra le louer dignement que si l'on est inspiré par Dieu. Constantin a été le ministre de Dieu sur terre et Dieu l'a récompensé de sa docilité par le succès ; Constantin est le plus grand homme de l'histoire ; il dépasse Cyrus ou Alexandre (1). Ces thèmes sont exposés en périodes longues et soigneusement rythmées, à grand renfort de mots poétiques. Précisant son intention au chapitre XI, Eusèbe nous dit qu'il laissera de côté la plupart des exploits militaires de son héros, ainsi que le bien qu'il a fait par son administration et sa législation, et que le plan de l'ouvrage (2) qu'il se propose de com-

QUALI, *Hermes*, 1910 ; HEIKEL, dans sa préface ; J. MAURICE, *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1913 ; SCHWARTZ, *loc. cit.* L'édition *princeps* avait été donnée par R. ESTIENNE (avec l'*Histoire ecclésiastique*, cf. *supra*) ; il faut rappeler aussi l'édition de H. DE VALOIS, Paris, 1659. — Cf. encore HEIKEL, *Kritische Beitræge zu den Konstantinschriften des Eusebios*, *T. U.*, XXXVI, 4, Leipzig, 1911 ; P. MEYER, *De vita Constantini Eusebiana*, Rome, 1882 ; F. LEO, *Die griechisch-rœmische Biographie*, Leipzig, 1901. — Pour le titre, cf. la préface de HEIKEL, p. XLV. La forme primitive n'est pas tout à fait sûre, et, au fond, importe assez peu. Qu'on choisisse l'une ou l'autre, l'ouvrage n'est exactement ni une *biographie*, ni un *panégyrique*.

(1) C'est une *synkrisis* (comparaison), selon la terminologie des rhéteurs ; la *synkrisis* est un élément essentiel du panégyrique.

(2) Le mot employé par Eusèbe est πραγματεία, non pas λόγος ; il y a déjà là une indication que, tout *panégyrique* qu'il est, l'ouvrage n'est pas seulement cela.

poser lui suggère seulement de dire et d'écrire ce qui a rapport à la vie religieuse. Toutefois il ne faut pas croire qu'Eusèbe se soit absolument renfermé dans ce plan, ni surtout qu'il se soit strictement conformé aux règles du panégyrique, telles qu'elles sont définies par le rhéteur Ménandre. Une analyse rapide suffira pour le montrer.

La *Vie de Constantin* — je l'appellerai désormais ainsi pour simplifier, et aussi en raison des observations que je viens de faire et que je préciserai bientôt — comprend quatre livres. Le premier va jusqu'à la veille de la guerre contre Licinius. Il traite de la jeunesse de Constantin — qu'Eusèbe a vu pour la première fois en Palestine, avant son retour en Gaule — et de l'expédition contre Maxence. Eusèbe y est préoccupé surtout, comme il l'a annoncé, de montrer en Constantin l'homme de Dieu : le jeune prince a trouvé déjà dans sa famille des tendances chrétiennes ; lui-même s'est converti à la foi en Jésus, au moment d'engager la lutte avec Maxence ; il a cherché, en consultant l'expérience des événements les plus récents, quel Dieu le protégerait le plus efficacement dans son entreprise ; il a conclu en faveur du Dieu des chrétiens. La vision qui a eu pour effet de lui inspirer la fabrication du Labarum et le choix de cet insigne pour ses troupes, l'a définitivement conquis. Le ton de l'éloge (encômion), si marqué dans l'exorde, est conservé dans les chapitres suivants où Constantin est présenté comme un nouveau Moïse (1). Cependant, à partir du chapitre XXXIII, Eusèbe — toujours si porté, nous l'avons vu, à utiliser ses ouvrages antérieurs — fait de larges emprunts à l'*Histoire ecclésiastique*, et, quoique ce soit à la partie de cette Histoire qui, traitant du triomphe de la foi, prend de plus en plus le ton oratoire, il y a cepen-

(1) Cf. XII ; plus bas la comparaison se précise par des détails ; Constantin a fui, comme Moïse, les tyrans sous la domination desquels il était d'abord ; la défaite de Maxence au pont Milvius est une seconde épreuve du passage de la Mer Rouge.

dant dans cette utilisation un indice que, si Eusèbe a conçu d'abord — cela ne fait point de doute — le plan d'un panégyrique, en l'exécutant, il se laissera volontiers retomber dans sa vocation véritable, qui est d'être historien, plutôt qu'orateur.

C'est ce que l'on peut constater au second livre. La guerre entre Constantin et Licinius est racontée encore avec beaucoup d'emphase (1). Mais c'est la manière de l'histoire antique. Voici cependant la victoire acquise, et Constantin devenu seul maître de l'Empire. Voici enfin l'avènement, si imprévu, du premier empereur chrétien. Comment en célébrer l'importance, quand on est Eusèbe, autrement qu'en prouvant par des documents que Constantin fut bien l'empereur selon le cœur de Dieu ? Les documents donc vont s'insérer désormais dans la trame du récit ; ils apparaissent, pour la première fois, au chapitre XXIV, avec la *Lettre de Constantin aux habitants de la province de Palestine*, véritable homélie où Constantin se présente comme le protégé de Dieu, ce qui doit lui valoir l'obéissance de ses sujets, mais reconnaît humblement que, devant tout à Dieu, il doit lui être soumis, sans aucune réserve. La seconde lettre, qui suit le chapitre LV, montre les mêmes sentiments, mais aussi — contre l'impression qu'Eusèbe cherchera à nous donner dans la suite — que Constantin, devenu chrétien, resta tolérant. Les derniers chapitres du livre sont consacrés à l'arianisme. Eusèbe est extrêmement vague sur les origines du conflit. Il ne prononce pas lui-même le nom d'Arius, qui ne figure que dans la *Lettre de l'empereur à l'évêque Alexandre et à Arius*, citée au chapitre LXIV. Cette lettre termine le livre.

Le livre III commence par un morceau très oratoire, moins ampoulé cependant et moins amphigourique que l'exorde du livre Ier ; il est composé d'une série d'anti-

(1) Voir en particulier ch. V le discours tenu par Licinius à [redacted] partisans.

thèses, où Eusèbe oppose les empereurs persécuteurs au premier empereur fidèle. En décrivant la situation qui [redacted] donné lieu à la convocation du concile de Nicée, Eusèbe reste encore très imprécis sur la controverse arienne, et met au premier plan la question de la date de Pâques. Cette attitude lui est imposée par le rôle qu'il a lui-même joué dans le conflit ; elle lui est imposée aussi par son dévouement à l'empereur, dont la préoccupation principale a été, non pas de faire triompher telle thèse théologique sur telle autre, mais d'établir la concorde entre les différents partis, et de créer une religion d'État, qui fût un gage d'union et d'obéissance. Malgré les réticences de cette introduction, le récit du concile et surtout celui de la séance inaugurale (1) ont pour nous un vif intérêt ; ils nous rendent avec force l'impression que durent éprouver les contemporains, et peuvent être considérés, même si l'on y fait la part de la rhétorique, comme un document historique de premier ordre. Le ton devient très emphatique dans les chapitres suivants, où Eusèbe décrit les monuments élevés par Constantin, d'abord à Jérusalem (2), puis à Constantinople, Nicomédie, Antioche (3), et même au lieu où Abraham eut sa vision, à Mambré. Viennent ensuite quelques chapitres qui tendent à montrer que Constantin a abandonné sa tolérance primitive, pour travailler à ruiner le paganisme ; Eusèbe y rapporte des mesures particulières prises contre certains temples ou certains oracles, de manière à leur donner l'apparence d'une politique générale. Le livre se termine par le récit des troubles survenus dans l'église d'Antioche, au moment où Eustathe fut banni ; où Eusèbe lui-même aurait pu, s'il l'eût voulu, lui succéder, et où Constantin l'approuva d'être resté fidèle à la discipline

(1) Ch. x.

(2) Il cite à ce propos la lettre de Constantin à Macaire et fait à la mère de l'empereur, Sainte Hélène, la part qui lui revient.

(3) Il y [redacted] là autant d'*ecphraseis*, descriptions à effet, selon la terminologie sophistique.

ecclésiastique en refusant d'être transféré de son siège, celui de Césarée, à un autre. On pense bien qu'Eusèbe n'a pu négliger de rappeler des événements où il paraissait à son avantage, et à propos desquels il pouvait citer des témoignages d'approbation que l'empereur lui avait publiquement rendus (1). Une lettre de l'empereur contre les principales hérésies (Novatiens, Valentiniens, Marcionites, Pauliens, Cataphryges), conclut le IIIe livre.

Le début du IVe ne rentre pas très rigoureusement dans le plan d'un ouvrage qui devait être consacré uniquement à montrer la foi et la piété de l'empereur ; cependant Eusèbe a pris quelque soin de rattacher à ce thème ce qu'il nous dit de l'administration, des guerres, ou de la politique extérieure de Constantin. Il nous raconte comment celui-ci a organisé les impôts ; mais c'est avec l'intention de nous faire connaître sa douceur. Il parle des expéditions qu'il a faites en ses dernières années, ou des ambassades qu'il a reçues, mais, en particulier quand il traite des rapports avec la Perse, il insiste sur la protection donnée aux chrétiens, sur le désir de propager la foi, sur l'ambition de substituer à un gouvernement de force un gouvernement de raison (*λογικὴ βασιλεία*). Tout ce qui suit, sur les monnaies et les images où Constantin s'est fait représenter regardant le ciel (2), sur l'observation du dimanche qu'il a prescrite, sur la prière qu'il a composée pour ses soldats, sur la manière dont il célébrait la Pâque, sur la parole qu'il a dite aux évêques quand il s'est qualifié « d'évêque de l'extérieur », sur les mesures qu'il a prises contre les sacrifices, contre la divination, pour introduire plus d'humanité dans les lois, sur le rôle de prédicateur qu'il a si volontiers assumé et qu'Eusèbe fera connaître au lecteur, en citant, en appen-

(1) *Lettre de Constantin à l'église d'Antioche* (ch. LX) ; *Lettre de Constantin à Eusèbe*, ch. LXI.
(2) Cf. J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, tome II, p. 71.

dice, son *Discours à l'assemblée des Saints*, tout cela rentre, au contraire, fort bien dans le plan primitif. C'est à sa propre gloire qu'Eusèbe pense de nouveau, quand il rapporte (ch. XXXV) la lettre que Constantin lui a écrite, pour le remercier de son traité sur la Pâque, ou la commande qu'il lui a faite d'un assez grand nombre de manuscrits bibliques. De même, il avait joué le principal rôle dans la fête des *Tricennalia* ; et il avait paru en bon rang au concile de Tyr, puis à Jérusalem, où se transportèrent les évêques du concile, pour l'inauguration de l'église du Saint-Sépulcre. Après le chapitre XLVIII, où Eusèbe raconte la réponse sage et modeste que fit Constantin à un évêque trop flatteur, se trouvent, au contraire, quelques détails qui relèvent plutôt de l'histoire générale : mariage de Constance (ch. XLIX) ; ambassade indienne (ch. L) ; partage de l'Empire entre les trois fils de Constantin, — sans qu'Eusèbe prononce le nom de ses neveux, Dalmatius et Hannibalius, qui venaient, quand il mit la dernière main à son ouvrage, d'être massacrés par la soldatesque. Le chapitre LIV, où se trouve la seule ombre au portrait glorieux que l'évêque de Césarée a tracé de son cher empereur, convient assez mal à un panégyrique. Eusèbe y confesse que Constantin a eu, dans ses dernières années, une indulgence trop débonnaire ; il a lâché la bride à des fonctionnaires trop cupides, et, trop souvent, il s'est laissé duper par des hypocrites qui ont joué devant lui les bons chrétiens. Les derniers chapitres (LIV à la fin), après avoir mentionné l'homélie que prononça Constantin peu de temps avant sa maladie et le projet d'une expédition contre les Perses, bientôt interrompue par des négociations, décrivent la basilique des Apôtres à Constantinople, et racontent la mort de l'empereur, après son baptême, le 22 mai 337, jour de la Pentecôte.

Ainsi les thèmes traités sont assez conformes à ceux qui sont familiers au panégyrique, mais non pas strictement. Le ton est presque partout oratoire. Mais l'ou-

vrage n'est pas un discours, c'est un traité (1) en quatre livres, et, à partir du second livre, il fait une très large place, comme presque tous ceux d'Eusèbe, aux documents. La méthode d'Eusèbe redevient sa méthode habituelle. Seulement il ne cite, en ce qui concerne la législation de Constantin, que des textes triés en vue de sa thèse. La politique religieuse de l'empereur a été beaucoup plus complexe que ne le laisseraient soupçonner ses dires, et devait l'être nécessairement, vu les circonstances. Une longue période de transition devait s'écouler, avant qu'on pût voir, à la fin du siècle, Théodose commencer contre le paganisme la guerre décisive qui l'anéantira.

Mais on peut croire qu'Eusèbe nous donne de la religion personnelle de l'empereur une impression juste. Sur les origines de sa conversion, le récit qu'il fait dans la *Vie* diffère sensiblement de celui que présentait l'*Histoire ecclésiastique*, où on ne trouve pas encore mentionné, on le sait, le *Labarum*. Eusèbe affirme tenir de l'empereur lui-même tout ce qui concerne la vision et la fabrication de l'insigne (2), et nous devons admettre la possibilité qu'une transformation plus ou moins inconsciente se soit opérée dans la mémoire de celui-ci, au cours du long délai qui est intervenu entre l'événement et la confidence. Par ses réticences mêmes, par ce qu'il y a de tendancieux dans l'exposé, la *Vie de Constantin* est d'ailleurs pour nous très instructive, et nous aide mieux qu'aucun autre texte à comprendre le caractère d'une période où s'est nouée entre l'empire et l'église cette étroite alliance qui, après les persécutions de Dioclétien, de Galère, de Maximin, ne pouvait qu'être saluée par les chrétiens avec enthousiasme, quoiqu'elle dût presque immédiatement révéler les dangers nouveaux qu'elle-même était capable de susciter.

(1) πραγματεία, a dit lui-même Eusèbe ; cf. *supra*, p. 208 note 2.
(2) I, 28.

Si la *Vie de Constantin*, considérée comme document historique, appelle ainsi de très sérieuses réserves, il faut se garder d'aller jusqu'à suspecter Eusèbe de falsification préméditée de documents. Les critiques se sont montrés fort partagés en présence de ceux qui s'y trouvent insérés et il faut reconnaître que l'examen en est délicat. Crivellucci n'hésitait pas à accuser Eusèbe de les avoir remaniés ; d'autres ont soutenu qu'ils avaient été interpolés ou entièrement fabriqués après Eusèbe, en vue de favoriser la politique suivie par Constance, en la faisant patronner par son père (1). Si l'on devait accepter l'une de ces deux hypothèses, la seconde, sous sa forme la plus modérée, aurait plus de vraisemblance que la première. Mais les motifs de suspicion que l'on fait valoir sont de valeur très inégale, et les raisons contraires données par Heikel, dans l'introduction de son édition, sont loin d'être sans force (2).

La même incertitude règne sur l'authenticité du *Discours à l'assemblée des Saints*, qu'Eusèbe promet de joindre à son ouvrage (IV, 32). Nous ne le discuterons pas en détail, puisqu'il s'agit d'une harangue qui, si elle est vraiment de l'empereur, a été prononcée en *latin*, et ne peut nous être parvenue que sous la forme d'une traduction (3). Mais il faut dire quelques mots de deux autres appendices qui accompagnent la *Vie*.

(1) Crivellucci, *Della fede storica di Eusebio nella vita di Constantino*, Livorno, 1908 ; Pasquali, *Hermes*, 1910 ; J. Maurice, *Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1913 ; P. Batiffol, *Bulletin d'ancienne Littérature et d'Archéologie chrétiennes*, 1914.

(2) On s'est posé une autre question au sujet de la *Vie de Constantin* ; on a voulu voir dans le texte même, — en laissant de côté les documents — l'indice de retouches. Eusèbe aurait composé l'ensemble dans l'interrègne, et les deux mentions relatives à la proclamation des trois fils de Constantin comme Augustes, qui sont l'une I, 1, 15, et l'autre IV, 68, 3, auraient été introduites postérieurement, après le *pronunciamento* où périrent Jules Constance et les neveux de Constantin. C'est possible, sans être certain, et cela n'a pas une grande importance.

(3) Cf. l'introduction de Heikel, p. 41 et suiv., et la bibliographie donnée par lui.

Le premier est le *Discours* qu'Eusèbe prononça, dans le palais de Constantinople, le 25 juillet 335, pour le trentième anniversaire de l'avènement de Constantin. L'orateur s'est fort appliqué, et, malgré beaucoup de verbiage et de déclamation, peut-être avons-nous là sa meilleure harangue. Le style, très paré d'ailleurs, tantôt de citations d'Homère, tantôt de réminiscences de Platon, tantôt d'autres colifichets sophistiques, a une certaine fermeté. L'idée générale est, comme dans la *Vie*, que Constantin a voulu être en toutes choses le *Serviteur* de Dieu. Au monarque qui règne dans le Ciel, aidé de ministres dont le premier est son Verbe, correspond sur cette terre l'empereur, associant ses fils à son pouvoir, et disposant, au-dessous d'eux, de toute une hiérarchie de fonctionnaires dévoués. Le discours se rattache au genre des discours *Royaux* (βασιλικοί) de la littérature profane, dont nous trouvons chez Dion de Pruse des spécimens très instructifs. Mais le souverain idéal y est peint avec des traits empruntés à l'Écriture et à la croyance chrétienne, quoiqu'il en subsiste, en cette image, qui viennent du platonisme ou du stoïcisme. A cette définition générale du bon Prince, s'ajoutent des considérations plus particulières, qui sont tirées d'une cosmologie et d'une arithmétique pythagoriciennes (1), et associées à des spéculations sur la Trinité divine, destinées à donner une valeur particulière au chiffre 30 (3 × 10), et par conséquent à la fête du trentième anniversaire. La dernière partie du discours (VII à X), célèbre la double victoire que Constantin, soutenu par la protection du Ciel, et s'abritant sous le signe de la Croix, a constamment remportée contre les Barbares, et contre les Démons (2).

Le second morceau a été confondu à tort par la tradition avec le premier et il est encore publié dans l'édition de Heikel sans en être séparé, quoique Heikel ait

(1) Cf. surtout le chapitre VI.

(2) Certains ouvrages antérieurs d'Eusèbe sont utilisés parfois, au début et surtout et vers la fin (*Hist. eccl. Théophanie*).

reconnu que le premier finissait avec le chapitre XI (1). Son cas est plus singulier. Au chapitre XLVI du livre IV de la *Vie*, Eusèbe, qui vient de parler du concile de Tyr et de raconter comment il s'est transféré à Jérusalem pour l'inauguration de l'église du Saint-Sépulcre, continue ainsi : « Comment est le temple du Sauveur, comment est l'antre du salut, quels sont les monuments du goût de l'empereur pour le beau, quelle est la multitude de ses offrandes, faites d'or, d'argent ou de pierres précieuses, nous l'avons dit, selon nos moyens, dans un écrit spécial que nous avons présenté à l'empereur lui-même ; thème que, l'occasion venue, nous exposerons, après avoir achevé le sujet du livre actuel, en y joignant le discours du Trentième anniversaire, que peu après, nous étant rendu dans la ville qui porte le nom de l'empereur, nous avons prononcé devant lui... » Cela fait attendre une description des édifices élevés sur l'ordre de Constantin à Jérusalem ; or cette description se trouve maintenant au livre III de la *Vie*, ch. XXV et suiv. Quant à l'écrit qui, dans notre tradition manuscrite, fait suite au discours des *Tricennales*, il commence ainsi : « Allons (2), très grand vainqueur Constantin, nous voulons t'exposer, dans cet écrit *royal*, le secret de la doctrine mystique sur le Souverain maître de l'univers, non pour t'initier, toi qui as été instruit par Dieu, ni pour te découvrir les mystères, puisque avant nos discours, Dieu lui-même, non de la part des hommes ni par la bouche d'un homme, mais par le Sauveur même de tous et par la vision divine qui t'a plusieurs fois illuminé (3), t'a montré et révélé les choses saintes les plus cachées, mais pour éclairer les ignorants et faire comprendre à ceux qui ne les connaissent pas les

(1) Cf. WENDLAND, *Berliner philologische Wochenschrift*, 1902, 232 et suiv. ; et SCHWARTZ, *loc. cit.*, col. 1428.

(2) Le début est abrupt comme celui du *Discours trentenaire* ; et comme celui du *Contre Hièroclès*. Cf. *supra*, p. 14.

(3) On voit qu'Eusèbe — ici et ailleurs — fait de Constantin une sorte de prophète.

motifs de tes œuvres pies et leurs causes. » Il continue en disant que les païens de la Palestine se scandalisent de voir les chrétiens, qui refusent de rendre un culte aux Dieux et aux héros, élever à des morts (1) des tombeaux aussi somptueux. Il veut donc leur expliquer pourquoi Constantin a bâti la magnifique église du Saint-Sépulcre, et, au lieu de la description que semblait promettre le chapitre XLVI du IVe livre, il nous donne un ouvrage apologétique et dogmatique, qui ne nous apporte d'ailleurs à peu près rien de nouveau ; car la plus grande partie en est simplement empruntée aux trois premiers livres de la *Théophanie* (2). La conclusion, brève et simple (ch. XVIII), est que Constantin a donc eu raison d'élever cette magnifique église, « pour figurer en caractères royaux le Verbe céleste, vainqueur et triomphateur, et prêcher à toutes les nations, en un langage éclatant et sans ombre, en acte et en parole, notre confession pieuse et religieuse. » Évidemment, le plan primitif d'Eusèbe a subi, sur ce point au moins, une modification assez profonde.

Conclusion. — Il est difficile de porter un jugementd'ensemble sur un homme dont le caractère et le talent, la doctrine et la conduite nous paraissent tour à tour mériter l'éloge et la critique. Nous comprenons la joie d'Eusèbe après le triomphe de l'Église et l'avènement d'un empereur chrétien, mais nous le trouvons trop attentif parfois aux avantages matériels que cette révolution apporte aux évêques et aux fidèles. Nous nous rendons compte que le dogme de Nicée et les formules d'Athanase ont pu déconcerter un théologien de capacité médiocre et qui avait d'ailleurs été formé à l'école d'Origène, mais nous regrettons qu'il n'ait pas su mettre plus de vigueur à éclaircir lui-même le problème qui se posait à la conscience chrétienne, et que son attitude ait souvent manqué de netteté, sinon de franchise. Nous ne pouvons avoir qu'une estime médiocre pour le prédicateur et le panégyriste, bien que ses discours paraissent avoir été fort applaudis, et, si nous sommes plus indulgents pour l'écrivain, c'est que, dans

ceux de ses ouvrages qui ne relèvent point du genre oratoire, il a au moins le mérite de ne point prétendre faire œuvre d'art. Le véritable titre d'Eusèbe auprès de la postérité est dans son *Histoire* ; je veux dire dans la partie de cette *Histoire* qui traite des événements antérieurs à la période de Dioclétien. Formé à l'école de Pamphile, et, par Pamphile, à celle d'Origène, Eusèbe a maintenu la tradition de la philologie sacrée, et créé l'histoire ecclésiastique. Il avait au plus haut degré la première des qualités nécessaires à l'historien, la curiosité ; il avait le souci du document. La bibliothèque de Césarée mettait à sa disposition les documents les plus précieux sur le christianisme de la fin du Ier siècle, du II et IIIe. Il nous a conservé une bonne part de ces trésors, et nous pouvons oublier ou dédaigner le controversiste, l'homme de cour et l'orateur ; mais nous devons garder notre gratitude à l'érudit infatigable, à l'archiviste zélé, à l'annaliste qui a eu la sagesse, quand il possédait de bons textes, de s'effacer derrière eux et de les laisser parler.

CHAPITRE II

AUTRES ÉCRIVAINS A TENDANCES ARIENNES : ACACE DE CÉSARÉE ; EUSÈBE D'ÉMÈSE ; GEORGES DE LAODICÉE ; THÉODORE D'HÉRACLÉE.

Bibliographie. — ACACE : Il n'y a pas d'étude spéciale à signaler ; cf. JÉRÔME, *De Viris*, 98 ; *Ep.*, 119, 6 ; PHILOSTORGE, *H. E.*, V, 1 ; ÉPIPHANE, *Panarion*, *Hær.* 72 ; SOCRATE, *H. E.*, II, 4 ; 40 ; III, 25.

EUSÈBE D'ÉMÈSE : Recueil des fragments par J. CHR. W. AUGUSTI, Elberfeld, 1829 ; reproduit dans *P. G.*, LXXXVI ; mais à contrôler par J. C. THILO, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emesa*, Halle 1832, et A. WILMART, *Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse*, dans les *Analecta Bollandiana*, 1920.

Acace de Césarée. — On peut rattacher à Eusèbe quelques évêques qui ont subi son influence et qui, comme lui, eurent dans les controverses théologiques, une attitude assez flottante. Son successeur à Césarée, *Acace*, fut aussi un prélat politique, qui, sous Constance, fut à la tête des Homéens, parut revenir à l'orthodoxie sous Jovien, fit une nouvelle volte-face sous Valens, et fut déposé par le Concile de Lampsaque de 365 (1). Ce qui nous intéresse ici plus que ses variations, c'est qu'il fut un érudit utile et un écrivain assez fécond. « Acace », dit saint

(1) Voir dans la *Bibliothek der Symbole* der HAHN, § 165, le symbole Acacien de Séleucie, en 359. Les *Actes* du synode homéen de Constantinople, auquel il avait pris la part principale, en 360 (cf. PHILOSTORGE, IV, 12) sont perdus.

Jérôme (1), « que l'on nommait *monophthalmos* parce qu'il était borgne, évêque de l'église de Césarée en Palestine, composa dix-sept volumes sur l'*Ecclésiaste* et six volumes de *Questions mêlées*, avec en outre beaucoup de traités divers ». Socrate mentionne de lui une biographie d'Eusèbe de Césarée (2). Quelques fragments de son traité *contre Marcel* sont conservés chez Épiphane (3). Nous ne pouvons guère juger aujourd'hui son talent (4) ; mais nous lui devons de la reconnaissance pour avoir contribué à la conservation des trésors qui contenait la Bibliothèque de Césarée. Cette bibliothèque avait souffert, dit Jérôme : « Acace et Euzoios, prêtres de cette même église, travaillèrent à la reconstituer en parchemins » (5).

Eusèbe d'Émèse. — Nous connaissons un peu mieux Eusèbe d'Émèse, auquel Jérôme a consacré l'article XCI de son *De Viris* : « Eusèbe d'Émèse, d'un talent élégant et formé par la rhétorique, a composé d'innombrables écrits, capables de lui attirer l'applaudissement du public, et comme il a bien suivi l'histoire (6), il est lu avec beaucoup de soin par ceux qui veulent être éloquents. Citons particulièrement de lui le traité *contre les Juifs, les païens et les Novatiens*, ses dix livres sur *l'Épître aux Galates* et des homélies *sur les Évangiles*, brèves, mais très nombreuses. Il a fleuri à l'époque de l'empereur Constance, sous lequel il est mort et a été enseveli à Antioche. » D'autre part, Socrate (7) nous a résumé en partie l'éloge qu'avait fait

(1) XCVIII.
(2) II, 4 ; probablement sous la forme d'un panégyrique.
(3) Panarion, *Hær.*, 72.
(4) Pour juger au moins de sa méthode exégétique, il faudrait posséder un recueil des fragments qui portent son nom dans les *Chaînes*.
(5) *Ep. XXXIV*, 1. Donc, auparavant, la bibliothèque était composée de *papyrus*.
(6) Sans doute Jérôme veut dire qu'il a pratiqué l'exégèse à la manière des Antiochiens, en suivant le sens littéral ; les prédicateurs pressés prenaient leurs matériaux chez lui. Les fragments exégétiques montrent en effet une méthode assez précise et assez sobre.
(7) *H. E.*, 11, 9.

de lui Georges de Laodicée. Nous apprenons ainsi qu'Eusèbe était d'une famille aristocratique d'Émèse en Mésopotamie (1) ; qu'il étudia de bonne heure la science de l'Écriture ; qu'ensuite il reçut une éducation hellénique chez le maître qui enseignait alors à Édesse ; qu'enfin il apprit l'exégèse à l'école de Patrophile de Scythopolis et d'Eusèbe de Césarée. Il alla ensuite à Antioche au temps d'Eustathe ; resta en rapports avec Euphronios, successeur d'Eustathe après le bannissement de celui-ci. Mais afin d'éviter l'obligation d'accepter la prêtrise, il quitta Antioche pour Alexandrie où il apprit la philosophie ; puis y revint après la mort d'Euphronios. Il avait certainement acquis déjà une célébrité, car on voulut lui confier le siège d'Alexandrie, pendant l'exil d'Athanase. Il donna une preuve de grand bon sens, en ne se laissant pas tenter. Il fut élu à Émèse ; il accepta cette fois, mais ce furent les Émésiens qui ne voulurent pas de lui ; ils lui reprochaient « d'être un mathématicien », c'est-à-dire un astrologue. Eusèbe prêtait-il de quelque manière le flanc à cette accusation ? Il est plus probable que l'on savait seulement qu'il avait fait des études scientifiques, et que ses compatriotes eurent un préjugé contre un homme trop frotté d'hellénisme. Il se réfugia auprès de Georges de Laodicée, qui parvint à le faire introniser. Georges racontait finalement, dans son panégyrique, que Constance l'emmena avec lui contre les Barbares (lesquels ?), et parlait de prodiges qu'il aurait accomplis. Il nous dit aussi qu'on l'accusa de sabellianisme, ce qui était jouer de malheur ; car, auprès des générations suivantes, il a passé pour un arien ou, tout au moins, pour un semi-arien.

Il est mort avant Constance ; car, en septembre 359, l'évêque d'Émèse qui assista au concile de Séleucie s'appelait Paulin.

Comme le nom d'Eusèbe était très fréquent au IVe siècle, il s'est produit, à son sujet, des confusions, dont le recueil

(1) On peut fixer sa naissance vers 295.

d'Augusti porte la trace. Grâce à Thilo et à Wilmart (1), nous connaissons mieux aujourd'hui son œuvre authentique ; mais ce qui s'en est conservé, semble-t-il, est pour une bonne part encore inédit.

Si nous voulons juger l'écrivain, nous devons le faire d'après les deux morceaux assez étendus qui se trouvent chez Théodoret, à la fin de son troisième *Dialogue* (2). Théodoret considérait Eusèbe d'Émèse comme hérétique, ou tout au moins comme fort suspect ; mais les deux passages qu'il cite lui paraissaient excellents. Eusèbe y définit le caractère impassible de la nature divine en Jésus-Christ ; c'est la nature humaine qui pâtit en lui ; la souffrance qu'elle éprouve est rapportée au Fils, mais sans l'atteindre. Eusèbe expose sa thèse dans un style brillant, nerveux, qui justifie sa réputation. Les phrases sont courtes, divisées en membres parallèles ou antithétiques, relevées par des anaphores ou d'autres figures, mais sans abus choquant des procédés sophistiques. Le mouvement est animé, avec des interrogations pressantes. L'ensemble donne l'impression d'un orateur bien doué et exercé.

A part quelques fragments exégétiques trop brefs, dont on peut seulement louer la simplicité et la sobriété, ces deux textes sont les seuls d'Eusèbe d'Émèse que nous possédions en grec. Mais il y a chance pour que nous ayons de lui d'autres œuvres, en une traduction latine. M. Wilmart s'accorde d'abord avec Thilo pour lui en attribuer deux qui sont depuis longtemps connues, sous le nom d'Eusèbe de Césarée (3). Lui-même a trouvé dans un manuscrit de la Bibliothèque de Troyes (nº 523, du XIIe siècle), une collection d'homélies qui portent le nom

(1) Cf. la bibliographie.

(2) *P. G.*, LXXXIII ; Théodoret connaissait des écrits d'Eusèbe contre les Marcionites et les Manichéens (*Hæret. fab. comp.*, 1, 25-26) ; Épiphane parle aussi d'un écrit contre les Manichéens (*Hær.*, 66, 21).

(3) *P. G.*, XXIV ; WILMART, *loc. cit.*

d'Eusèbe d'Emèse, et dont l'authenticité ne lui paraît pas suspecte. Il s'est borné jusqu'à présent à en indiquer les titres, sauf pour une, qu'il a publiée en entier. C'est un panégyrique des saintes Bernice, Prosdoce et Domnine (1). La plus grande partie est un éloge de la virginité, avec, en antithèse, le tableau des soucis qui sont inévitables dans la vie de famille. Les trois Saintes s'étaient jetées à l'eau pour éviter le déshonneur dont elles étaient menacées. L'orateur s'applique à montrer que leur suicide, ainsi motivé, a été légitime, et cite à l'appui l'exemple de quelques autres héroïnes chrétiennes.

En tenant compte des œuvres inédites, M. Wilmart se montre plus indulgent pour la théologie d'Eusèbe que ne l'ont été les anciens historiens de l'Église. Il remarque qu'Eusèbe est mort avant le moment où la crise provoquée par l'arianisme a commencé à se calmer ; avant le moment où les plus modérés parmi les semi-ariens sont revenus peu à peu à l'orthodoxie nicéenne. Il le considère comme un homme « qui cherchait douloureusement sa voie », et qui se fût engagé finalement dans la meilleure. Abstenons-nous de nous prononcer nous-mêmes, jusqu'à ce que la publication des textes nous permette un jugement personnel. Concluons que les deux citations de Théodoret nous donnent une opinion favorable de son talent littéraire, et ne nous en donnent point une fâcheuse de sa conception de l'œuvre du Christ.

Georges de Laodicée. — Georges a été, dès le début de la querelle arienne, en conflit ouvert avec son évêque. Il était originaire d'Alexandrie et y était devenu prêtre sous Alexandre. Alexandre le mit hors de sa communion. Il se réfugia d'abord à Antioche, où il ne s'entendit pas davantage avec Eustathe, et chercha vainement, par

(1) Les autres sont pour la plupart théologiques, parfois exégétiques (tel un discours sur le figuier maudit par Jésus) ; ou moraux (une homélie sur l'avarice). Voir la liste des titres chez Wilmart, p. 250. — Chrysostome a fait deux fois le panégyrique des saintes Prosdoce et Domnine (*P. G.*, 50).

deux lettres, à s'entremettre entre Alexandre et Arius (1). D'Antioche, il se retira à Aréthusa, et, là, fut choisi par les partisans d'Eusèbe de Nicomédie pour l'évêché de Laodicée, en Syrie (2). Il lia dès lors parti avec les homéousiens, et fut avec Basile d'Ancyre et Eustathe de Sébaste leur principal meneur. Un document conservé par Sozomène (3) montre qu'il était opposé aux Anoméens, et un autre, que nous transmit Épiphane (4), qu'il combattit la quatrième formule de Sirmium, et se prononçait en faveur de la formule : *semblable quant à l'essence.* D'autre part Socrate (5) le montre fort animé contre Athanase. Il a dû mourir vers 360. Il avait composé un panégyrique d'Eusèbe d'Émèse, qui vient d'être mentionné, et un traité contre les Manichéens (6), qui est entièrement perdu.

Théodore d'Héraclée. — On peut mettre encore dans le même groupe Théodore, qui fut évêque d'Héraclée (en Thrace, sur la mer de Marmara). Jérôme parle de lui (7) en termes presque identiques à ceux qu'il emploie aussitôt après pour Eusèbe d'Émèse : « Théodore, évêque d'Héraclée dans les Thraces, écrivain d'un style élégant et clair, et surtout d'une grande pénétration historique, publia sous le règne de Constance des commentaires sur *Mathieu et Jean* , sur l'*Apôtre* (8), sur le *Psautier* ».

(1) Athanase, *de Synodis*, 17 ; *de fuga*, 26.
(2) Sans doute entre 331 et 335.
(3) *H. E.*, IV, 13.
(4) *Hær.*, 77, 12.
(5) *H. E.*, II, 26.
(6) Épiphane, *Hær.*, 66, 21. Théodoret, *Hæret. fabul. comp.* I, 26.
(7) *De Viris*, XC.
(8) C'est-à-dire saint Paul. Jérôme le cite ailleurs à propos de l'*Épître aux Galates* (*Comment. in Galat.* prologue), ainsi qu'à propos du verset XV, 51, de la 1re *Épître aux Corinthiens* (*Ep.* 119, 2). Rien ne confirme le texte où Théodoret semble dire qu'il avait commenté les quatre Évangiles (*H. E.*, II, 2). On a d'assez nombreux extraits sur *Isaïe* (*P. G.*, XVII), qui suggèrent l'existence d'un commentaire.

Cf. Devreesse, *Chaînes exégétiques*, dans *le Dictionnaire de la Bible*, colonnes 1124 (pour les *Psaumes*) ; 1149 (pour *Isaïe* ; une miniature du *Vaticanus græcus*, 755, dit Devreesse, donne les quatre portraits de Basile, Cyrille, Théodoret, Théodore d'Héraclée, considérés comme les quatre grands commentateurs d'*Isaïe*) ; 1170 (sur *Mathieu*) ; 1199 (sur Jean).

LIVRE III

LES CAPPADOCIENS

CHAPITRE I

LES TENDANCES SABELLIENNES ET SEMI-ARIENNES DANS L'ASIE INTÉRIEURE. MARCEL D'ANCYRE ; PHOTIN ; BASILE D'ANCYRE

Bibliographie. — *Fragments* réunis dans Rettberg, *Marcelliana*, Gœttingen, 1794, et Klostermann, dans son édition du *C. Marcel* d'Eusèbe (tome IV d'Eusèbe, dans les *G. C. L.*) Leipzig, 1906.

Études : Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867. — F. Loofs, dans les *Sitzungberichte* de l'Académie de Berlin, 1902, et dans la *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*. Avec le traité d'Eusèbe, la source la plus importante au sujet de Marcel est dans le *Panarion* d'Épiphane, *Hérésie LXXVI* ; Épiphane cite, outre d'autres textes mentionnés *infra*, des fragments étendus d'un traité d'Acace contre Marcel.

Photin : Zahn, *Marcellus von Ancyra* (cf. supra) ; article de Loofs dans la *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche.*

Basile d'Ancyre : Schladebach, *Basilius von Ancyra.* Leipzig, 1898 ; — Gummerus, *Die homœousianische Partei bis zum Tode des Constantius*, Leipzig, 1900.

La Cappadoce a produit, dans la seconde moitié du IVe siècle, les plus ardents défenseurs de l'orthodoxie après Athanase, et ces grands théologiens furent en même temps des écrivains, des orateurs d'un talent excep-

tionnel. L'activité intellectuelle fut alors très intense dans toute l'Asie intérieure, considérée auparavant comme arriérée et demi-barbare. A côté des Basile, des Grégoire de Nazianze, des Grégoire de Nysse, Cappadoce ou Galatie ont aussi donné le jour à plus d'un sectaire. Nous avons déjà parlé d'Astérios, et nous réserverons Eunomios pour le moment où nous étudierons son adversaire, saint Basile. Disons un mot de Marcel d'Ancyre, de Photin et de Basile d'Ancyre.

Marcel d'Ancyre. Biographie. — Les Pères du IVe siècle, dans leurs polémiques contre l'arianisme, considèrent toujours l'orthodoxie comme une doctrine intermédiaire entre deux erreurs contraires : celle d'Arius, et celle de Sabellius. Le sabellianisme trouva un défenseur, quelques années après le concile de Nicée, dans un évêque galate, l'évêque d'Ancyre, Marcel. Il avait été des plus ardents à Nicée contre Arius, ce qui lui donna bonne réputation auprès des Occidentaux et rendit sa condamnation assez malaisée, quand elle devint nécessaire. Il était déjà âgé (1) en 335 quand il entra en campagne, pour son malheur, contre Astérios, le sophiste Cappadocien (2). Il se croyait bien inspiré, et alla offrir lui-même son traité à l'empereur, au moment où se tenait à Constantinople une réunion d'évêques partisans d'Eusèbe de Nicomédie. C'était tomber dans la souricière : il fut déposé et remplacé (3). En 337, après la mort de Constantin, il rentra dans sa ville épiscopale, pour être de nouveau condamné à Constantinople en 338 ou 339. Il n'ignorait pas qu'en Occident on le connaissait uniquement comme adversaire de l'arianisme, et qu'en conséquence on lui était fort sympathique. Il se rendit à Rome en 340 et il présenta au pape Jules une profession de foi assez discrète (4). Un concile romain

(1) Cf. Eusèbe, *De Eccl. theol.*, II, 22.
(2) Cf. sur Astérios, p. 133.
(3) Sozomène, *H. E.*, II, 33.
(4) Il est dans Épiphane, *Hær.*, 72, 2-3.

le réhabilita en 341. Cette sentence favorable fut confirmée à Sardique, en 343, et Marcel rentra de nouveau à Ancyre, d'où Constance le chassa quatre ans plus tard (347) (1). Épiphane, vers 376 (2), date sa mort d'environ deux ans auparavant. Il aurait donc vécu jusqu'en 374, sans faire désormais parler de lui, du moins à notre connaissance.

Le traité contre Astérios. — Dans l'ouvrage qu'il a composé contre Marcel, Eusèbe, fidèle à ses habitudes, a fait de ce traité de nombreuses citations. Il ne nous en donne pas le titre exact, et il est peu vraisemblable que, d'une phrase de saint Hilaire (3), on soit autorisé à conclure que ce titre fût : *Sur la subordination du Seigneur Christ* : la formule eût été trop provocante. Il n'est guère possible, non plus, de reconstituer le plan d'après les extraits fournis par Eusèbe. Mais il ne reste guère d'obscurité sur la doctrine. Marcel, en s'aidant souvent d'une exégèse hardie, condamnait sans doute du bout des lèvres Sabellius (4), mais il est facile de voir qu'il était fort proche de lui, quand il écrivait (5) : « Avant que le monde fût, le Verbe était en le Père. Mais lorsque le Dieu tout puissant se proposa de créer tout ce qui est dans les cieux et sur la terre, la production du monde réclama une activité opératrice (ἐνεργείας δραστικῆς) ; et c'est pourquoi, alors qu'il n'y avait rien d'autre que Dieu (car on est d'accord que tout a été fait par lui), alors le Verbe préalablement issu devint le créateur du monde, ce Verbe qui, auparavant à l'intérieur, le préparait intellectuellement, comme nous l'enseigne le prophète Salomon, en disant : « Quand il préparait le ciel, j'étais auprès de lui », et « quand il rendait inébranlables les sources de l'eau sous le ciel, quand il établissait solidement les fondements de la terre, j'étais auprès de lui pour organiser ;

(1) Selon Socrate, *H. E.*, 11, 26, et Sozomène, IV, 2.
(2) *Ib.* 1.
(3) *Ex. op. hist.* frgt. 11, 22.
(4) N° 44 de la collection du fragment de Klostermann.
(5) *Ib.*, n° 60.

j'étais celui dont il se réjouissait ; car le Père se réjouissait naturellement avec sagesse et puissance, en créant tout par le Verbe. » Il n'y a visiblement là guère plus que l'exercice par Dieu d'une de ses facultés. On n'a plus de doute quand on lit un peu après (1) : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui est » (*Exode*, 3, 14), afin de lui apprendre qu'il n'y a aucun autre Dieu en dehors de lui. Il est facile, j'imagine, aux gens de bon sens, de s'en rendre compte par un exemple modeste et bas, tiré de nous-mêmes. Il n'est pas possible, non plus, de séparer le Verbe de l'homme en puissance et en substance (δυνάμει καὶ ὑποστάσει) ; car le Verbe fait un avec l'homme et est la même chose que lui, et ne peut en être séparé d'aucune autre manière que par la seule opération de l'acte. » Marcel rejette donc l'emploi de la formule : *trois hypostases*, qui, d'ailleurs, n'a pas triomphé sans résistance. Il emploie, pour caractériser la divinité, l'expression *monade qui s'amplifie* (2). A plus forte raison, ne donne-t-il aucune existence réelle au Saint-Esprit. Il s'empare avec joie du terme *homoousios*, consacré par le concile de Nicée, et, le prenant dans son sens le plus strict, il s'en sert pour nier que le Fils soit engendré et soit une personne. Avant l'incarnation, il n'y a pas de Fils de Dieu. On peut trouver des nuances entre ces vues et celles du *monarchianisme* antérieur au IVe siècle ; au fond, elles sont, sinon identiques, du moins très analogues.

Les Occidentaux, qui ne connaissaient Marcel que de nom, ont pu s'y tromper. Les Orientaux, qui lisaient son livre, n'ont jamais pu avoir d'autre hésitation que celle qui pouvait leur venir du désir d'épargner un vieux compagnon d'armes dans la lutte contre Arius.

A juger par les citations d'Eusèbe, Marcel était un écrivain assez vigoureux, un peu sec, qui recherchait,

(1) Fragm. 61.
(2) Fragm. 67 ; μονάς πλατυνομένη ; c'est une expression nettement sabellienne.

avant tout, la netteté, sans aucune coquetterie d'expression ; mais il ne faut pas oublier qu'Eusèbe a déclaré qu'il ne citerait que les passages caractéristiques (livre I[er], fin du ch. I[er]), et, qu'ailleurs, il traite Marcel de bavard (*Lettre à Flaccillus*) — ce que ne contredit pas au moins l'un des fragments, le fragment 125 (sur les proverbes).

Autres écrits. — Le traité contre Astérios ne fut pas la seule œuvre de Marcel. Jérôme (1) parle de « beaucoup de volumes de sujets divers, et principalement contre les Ariens ». S'agit-il là d'écrits antérieurs au traité de 335 ? ou bien d'apologies que Marcel aurait composées pour se défendre, après la publication de ce traité ? Il est probable qu'il s'agit des deux ; Jérôme, en tout cas, n'a guère pu appeler : *écrits contre les Ariens*, ceux de la seconde catégorie, auxquels il semble faire allusion d'autre part, quand il dit que Marcel « se défend d'approuver l'opinion qu'on lui reproche, et se déclare protégé par la communion de Jules et d'Athanase, pontifes de la ville de Rome et d'Alexandrie (2) ».

Il restait encore des partisans de Marcel à Ancyre, vers l'époque où il approchait de sa mort, si la date de celle-ci, telle qu'Épiphane la suggère, est bien exacte. En 371 environ, un diacre du nom d'Eugène, alla, en leur nom, à Alexandrie, solliciter l'appui d'Athanase, et lui présenta une profession de foi (3), qui le satisfit. Un peu plus tard, vers 375, les partisans de Marcel s'adressèrent encore — avec un nouveau symbole (4) — à un groupe d'évêques égyptiens exilés à Diocésarée pour leur attachement à la foi de Nicée. Mais Marcel lui-même fut définitivement déclaré hérétique au concile de Constantinople de 381. Au moment où Épiphane écrivit son *Panarion*, il avait encore d'énergiques défenseurs, et

(1) *De Viris*, 86.
(2) *Ibid.*
(3) Cf. *P. G.*, XVIII, 1301.
(4) ÉPIPHANE, *Hær.*, 72, 11-12.

l'intraitable inquisiteur qu'était l'évêque de Salamine ne parle de lui qu'avec les plus grandes précautions.

Photin. — Bien que Marcel soit resté un isolé et n'ait pas, à proprement parler, fait école, c'est de son entourage qu'est sorti Photin, qui fut d'abord diacre de l'église d'Ancyre, et fut ensuite nommé évêque de Sirmium, en Pannonie (1). Sa doctrine nous apparaît surtout à travers les témoignages de Marius Mercator (2), et semble avoir été plus énergiquement sabellienne que celle de son maître. Dès 344, il avait mauvaise réputation et on commençait à jouer sur son nom, qui signifie *Lumineux*; on l'appelait, au lieu de Photin, Scotin (*le Ténébreux*) (3). Son hérésie fut dénoncée, cette année-là, au concile d'Antioche. Il fut déposé par celui de Sirmium, en 351 ; partit pour l'exil ; rentra dans sa ville épiscopale sous le règne de Julien ; fut banni de nouveau sous Valentinien, et alla mourir dans son pays d'origine, en Galatie en 375. Ce que nous savons de plus intéressant sur son talent d'écrivain nous est rapporté par Vincent de Lérins, qui le qualifie de « doué de force d'esprit, excellent par les ressources de sa science, et très puissant par la parole ». Vincent ajoute — et Socrate le confirme — qu'il savait également bien le latin et le grec, « comme on le voit par ses livres, qu'il a composés partie en langue latine, partie en langue grecque » (4). Jérôme parle, en termes généraux, de *plusieurs volumes* qu'on lui devait, et ne mentionne spécialement qu'une apologie *Contre les païens* et un ouvrage adressé à Valentinien (5). So-

(1) La date est ignorée.

(2) *P. L.*, XLVIII. — ATHANASE, *De Synodis*, XXVI ; il fut aussi attaqué par LUCIFER DE CAGLIARI (*de non parcendo in Deum delinquentibus*) ainsi que dans l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo* (texte dans CASPARI, *Anecdota*, I, Christiania, 1883).

(3) *Chronique de saint Jérôme*, ad annum 2892).

(4) *Commonitorium*, XI.

(5) *De Viris*, 107 ; RUFIN (*Comment. in Symb. Apost.*, I) le cite comme ayant mal expliqué quelque part le Symbole des Apôtres.

crate et Sozomène parlent d'un traité *Contre toutes les hérésies*, qu'il aurait composé, pendant son exil, après 351, dans les deux langues (1).

Basile d'Ancyre. — La position théologique prise par Basile d'Ancyre fut toute différente. Basile, ou Basilas (2), était un médecin, qui avait une réputation d'érudit et d'orateur (3). Il fut choisi pour remplacer Marcel, déposé par le concile de Constantinople (336) ; rencontra de l'opposition, et ne parvint à prendre solidement possession de son évêché qu'en 347 (4). Il a joué un rôle important dans la période qui va de 358 à 360, où il fut le chef principal des *Homœousiens*, c'est-à-dire de ceux qui reconnaissaient le Fils comme *semblable* au *Père en essence.* En somme, bien que rejetant le terme *homoousios* comme non scripturaire, il n'était pas fort éloigné de l'orthodoxie, et Athanase a parlé de lui favorablement (5). En mai 359, il signa bien la quatrième formule de Sirmium, qui déclarait seulement le Fils semblable au Père *en tout* (κατὰ πάντα) ; mais il ne signa qu'en ajoutant à cette formule une précision, et publia, avec Georges de Laodicée et d'autres amis, un manifeste où il développa sa pensée (6). Il fut moins ferme, quand il se laissa convaincre de souscrire à la formule de Rimini, qui ne gardait que le terme *semblable* et supprimait les mots *en tout* (fin 359). Cette faiblesse ne le préserva pas d'être déposé par le concile *homéen* de Constantinople en 360, et exilé en Illyrie (7). Il vivait encore quand Jovien

(1) SOCRATE, *H. E.*, II, 30. — SOZOMÈNE, *H. E.*, IV, 6. Un évêque pannonien était obligé de savoir le latin.

(2) Βασίλειον τὸν καὶ Βασιλᾶν, dit SOCRATE, *H. E.*, II, 42 ; la seconde forme est un hypocoristique.

(3) JÉRÔME, *De Viris*, 89. — SOZOMÈNE, *H. E.*, II, 23.

(4) SOCRATE, II, 26.

(5) *De Synodis*, 41.

(6) ÉPIPHANE, *Hær.*, 73, 32.

(7) SOZOMÈNE, *H. E.*, IV, 24. — PHILOSTORGE, *H. E.*, V, 1.

(363-4) rappela les évêques catholiques, mais il ne semble pas avoir pu rejoindre son évêché.

Il avait écrit, selon Jérôme (1) « *contre Marcel*, un livre *sur la Virginité*, et quelques autres choses ». Il se peut que le traité *sur la Virginité* nous reste, s'il faut accepter l'opinion du P. Cavallera, selon lequel nous le posséderions, sous le nom de Basile de Césarée. Il y a, en effet, un traité sur ce thème, parmi les écrits attribués au grand Basile, et ce traité n'est certainement pas de lui. Ce n'est pas une œuvre bien remarquable, et elle choque parfois même notre délicatesse par la crudité de certaines notations physiologiques (2). C'est précisément ce réalisme qui, si l'on accepte l'hypothèse du P. Cavallera, pourrait trouver une explication plausible dans la profession médicale, que Basile d'Ancyre avait d'abord exercée.

(1) *De Viris*, 89.
(2) Cf. *infra*, p. 295.

CHAPITRE II

SAINT BASILE

Bibliographie. — VIE DE SAINT BASILE : La vie de saint Basile est connue d'abord par ses propres écrits, surtout par ses *Lettres* ; y ajouter l'*Oraison funèbre de* GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Or.*, XLIII, dans MIGNE, *P. G.*, t. XXXVI, ou dans l'édition de F. BOULENGER, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres*, collection LEJAY, 1908 ; celle de GRÉGOIRE DE NYSSE (*P. G.*, XLVI), et celle qui est attribuée à SAINT ÉPHREM (éd. ASSEMANI, t. II) ; la biographie attribuée à AMPHILOCHIOS D'ICONIUM n'est sans doute pas antérieure au VIII[e] siècle ; elle est de valeur très inférieure. — TRAVAUX MODERNES : TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX ; *Vita Sancti Basilii*, dans l'édition des *Bénédictins* (due à Dom P. MARAN) ;— FIALON, *Étude historique et littéraire sur saint Basile*, 2[e] éd., Paris, 1869 ; — P. ALLARD, *Saint Basile* (collection *les Saints*), Paris, 1899. — ÉDITIONS : *Première édition* d'ensemble, encore fort incomplète, avec préface d'ÉRASME, Bâle, 1532. — Édition du Jésuite FRONTON DU DUC et de FÉDÉRIC MOREL, 3 volumes, Paris, 1618. — Notes critiques de COMBEFIS, dans son *Basilius Magnus ex integro recensitus*, Paris, 1679, 2 vol. — L'édition principale est celle des *Bénédictins de Saint-Maur*, commencée par GARNIER, terminée par MARAN, 3 vol., Paris, 1721-30 ; rééditée par L. DE SINNER (*editio Parisina altera, emendata et aucta*), 3 vol., Paris, 1839 ; reproduite avec des additions dans *P. G.* (XXIX-XXXII). GARNIER et MARAN ont rendu de grands services, tant dans la publication des textes que dans l'examen des questions d'authenticité, ou dans le classement chronologique des textes. Une édition nouvelle, conforme aux méthodes de la critique moderne, n'en est pas moins désirable. De l'enseignement dirigé à l'*École des Hautes Études* par M. DESROUSSEAUX est sorti un excellent travail : BESSIÈRES, *La traduction manuscrite de la correspondance de saint Basile*, Oxford, 1923 (1). — Traduc-

(1) Le travail de l'abbé BESSIÈRES, terminé peu après la guerre, n'avait pas trouvé d'imprimeur en France ; il a paru d'abord, après la mort de l'auteur, dans le *Journal of theological Studies* ; ensuite en

tion des *Homélies sur l'Hexæméron* dans le livre de Fialon ; des *Ascétiques*, par Godefroy Hermant, Paris, 1673 ; des *Lettres*, par Fontaine, Paris, 1693 ; de quelques *Lettres* avec d'autres de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome, par Genin, Paris, 1817 ; *Œuvres choisies* (sans nom d'auteur), Paris, 1746 (2 volumes). — J. Rivière, dans la collection des *Moralistes chrétiens*, Paris, 1925. —

Sur la langue : J. Trunk, *De Basilio Magno sermonis Attici imitatore*, Stuttgart, 1911. — J. L. Campbell, *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of saint Basil the Great*, Washington, 1922. — Sœur A. C. Way, *The langage and style of the Letters of saint Basil, ib.*, 1927 (à consulter avec précaution).

I

Vie de saint Basile. — La province de Cappadoce, réduite aux proportions qui lui avaient été données depuis la réforme de Dioclétien (1), était limitée au nord par celles de Paphlagonie, du Pont de Zeus et du Pont de Polémon, au sud par les régions maritimes sises au delà du Taurus, à l'est par l'Arménie, et à l'ouest par la Galatie. Les chrétiens y étaient nombreux depuis le IIIe siècle ; le grand apôtre de tout cet arrière-fond de l'Asie-Mineure avait été Grégoire le Thaumaturge. Cette région reculée faisait un parfait contraste avec la façade brillante par laquelle l'Asie se laisse aborder sur la mer Égée ; les villes y étaient moins nombreuses ; les mœurs y étaient restées plus rudes. Pendant longtemps elle avait fourni plus d'esclaves que de lettrés ; on reconnaissait vite un orateur cappadocien à sa mauvaise prononciation, qui brouillait sans façon les longues et les brèves (2). Cependant, au début du IVe siècle, la capitale du pays, Césarée (anciennement Mazaka), était une ville cultivée,

volume, par les soins de Cuthbert H. Turner. La correspondance entre Libanios et Basile est aujourd'hui publiée dans l'édition de Libanios due [redacted] Fœrster.

(1) Cf. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, II, 337.

(2) Philostrate, *Vies des Sophistes*, éd. Kayser, t. II, p. 97.

et trois des plus grands parmi les Pères, les *trois Cappadociens* par excellence, saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze, ont pu y recevoir utilement leur première formation. A côté de ces illustres défenseurs de l'orthodoxie, le pays a produit des sectaires de grand renom, par exemple Eunomios, le chef des Anoméens, des aventuriers comme ce Georges que Constance, en 357, imposa aux Alexandrins en remplacement d'Athanase (1). Si la Cappadoce avait tardé à s'éveiller, elle prit alors sa revanche.

Celui qui devait devenir *saint Basile* et que ses contemporains ont déjà appelé *Basile le grand*, naquit sans doute à Césarée (2), en 330 environ, d'une famille riche, instruite et profondément chrétienne, qui était originaire du Pont. Nous ignorons le nom de son grand-père paternel, mais sa grand'mère, Macrine, a eu sur son éducation une influence aussi grande que sa mère Emmélie. Avec son mari, pendant la persécution de Dioclétien, elle avait fui dans les bois, où ils vécurent de la chasse (3) ; disciple de saint Grégoire le Thaumaturge, elle en a transmis la tradition à son petit-fils. Celui-ci eut quatre frères et cinq sœurs ; l'une des sœurs, la *seconde* Macrine, mena la vie religieuse ; deux des frères devinrent évêques comme leur aîné : Grégoire, qui occupa le siège de Nysse, et Pierre qui obtint celui de Sébaste.

Le père était un rhéteur estimé. Basile eut une enfance assez délicate ; sa santé resta toujours médiocre ; il est mort avant d'avoir atteint sa cinquantième année, le 1er janvier 379, après avoir longtemps souffert d'une

(1) Cf. *supra*, p. 72 ; outre les noms cités ici et plus haut, on peut rappeler Auxence, l'évêque arien de Milan.

(2) *Panégyrique du martyr Gordius*, § 2. — Les points essentiels de la biographie de Basile sont bien établis ; mais il n'en est pas de même pour les détails. Le travail de Maran est remarquable pour l'époque où il a été composé ; il serait désirable qu'il fût revisé et complété, au moyen des ressources dont nous disposons aujourd'hui.

(3) Grégoire de Nazianze a conté agréablement cet épisode, dans son *Oraison funèbre*, § 5-8.

maladie de foie qui a souvent gêné son activité et aggravait pour lui la rigueur des durs hivers de Cappadoce (1). Mais il était admirablement doué du côté de l'intelligence et du caractère. Il eut pour premier maître son père (2), dans la région du Pont où sa famille habitait alors ; il fut envoyé à Césarée (3), quand il eut été ainsi préparé à recevoir un enseignement plus approfondi. C'est là qu'il a dû connaître d'abord Grégoire de Nazianze, qui n'était pas un étranger pour lui quand il le rejoignit à Athènes (4). Se conformant aux habitudes des étudiants du IVe siècle, qui prolongeaient fort longtemps leurs études, en les variant par des séjours dans les principaux centres littéraires, il passa d'abord de Césarée à Constantinople, puis de Constantinople à Athènes. Grégoire de Nazianze a conté, avec esprit et avec émotion, le souvenir qu'il gardait de leur camaraderie dans cette dernière ville, la ville universitaire par excellence. Il y était arrivé avant lui ; il sut lui épargner les épreuves que les anciens réservaient aux nouveaux venus. Ils devinrent deux amis inséparables, qui, tous les jours, se retrouvaient à l'église, et tous les jours aussi à l'école, chez ceux que Grégoire appelle « les professeurs du dehors », c'est-à-dire les rhéteurs, les philosophes, ou même les astronomes, les géomètres et les médecins.

Grégoire n'a pas nommé ceux auxquels lui-même et son ami s'attachaient de préférence. Selon Socrate (5), ils auraient suivi à Athènes les leçons d'Himérios et de Prohærésios, et, plus tard, à Antioche, celles de Libanios. Nous examinerons ce qu'il faut penser des relations de

(1) Il se plaint souvent et du climat et de sa santé, dans sa correspondance ; cf. par exemple, parmi les lettres adressées à l'un de [redacted] meilleurs amis, Eusèbe, évêque de Samosate, la lettre 48, la 236e, la 238e, la 241e, etc.

(2) Grégoire de Nazianze, *Or. fun.*, XII.

(3) *Ib.*, XIII ; il s'agit évidemment de Césarée de Cappadoce.

(4) *Ib.*, XIV-XXIV.

(5) *Hist. ecclés.*, IV, 26.

Basile avec ce dernier, en discutant l'authenticité de la correspondance qui nous est parvenue sous leur nom. Ce qui est hors de doute, c'est que Basile, comme Grégoire, était pleinement maître de tous les moyens que la rhétorique profane mettait à la disposition de ses adeptes ; s'il en use plus discrètement, c'est que son goût personnel était plus sobre. Ce qui n'est pas moins certain, c'est qu'en revenant d'Athènes, l'un et l'autre, pour employer les expressions de Grégoire (1), ici probablement un peu affaiblies, « firent un léger sacrifice au monde et à la scène, seulement dans la mesure où il leur fallut satisfaire aux exigences de la foule. » D'autres témoignages laissent entrevoir que, si le passage de Basile dans la vie profane fut assez court, il laissa des traces brillantes et assez profondes. Basile enseigna la rhétorique à Césarée (2), et il y eut la plus grande vogue. Il lui arriva ce qui arrivait aux maîtres célèbres, que les villes tentaient de s'arracher les unes aux autres ; la métropole du Pont, Néo-Césarée, essaya vainement de l'enlever à sa patrie (3). Lui-même, dans les dernières années de sa vie, exagérant sans doute, par esprit de pénitence, ce que son ami a, au contraire, atténué, parlait du « temps considérable qu'il avait dépensé à la vanité, de sa jeunesse presque tout entière qu'il avait perdue dans un vain labeur, en s'appliquant à acquérir les enseignements d'une science qui a été déclarée vaine par Dieu (4) ».

Il continue en disant « qu'il s'éveilla comme d'un sommeil profond, pour contempler la lumière merveilleuse de la vérité de l'Évangile, en reconnaissant l'inutilité de la sagesse *des maîtres de ce monde, voués à la destruction* (*I Cor.*, 2, 6) », et « qu'il déplora sa vie misérable ». Il ne faut pas prendre tout à fait à la lettre ces fortes expressions ; Basile parle ici du même ton que tous

(1) *Ibid.*, XXV.
(2) Rufin, *H. E.*, II, 9.
(3) Basile, *Ep. CCX*, 2.
(4) Basile. *Ep. CCXIII*, 2.

les chrétiens de ce temps, qui, déjà fort bons chrétiens dans le siècle, ont éprouvé un jour le besoin d'une vie plus approchée encore de la perfection et ont répondu à l'appel de l'ascétisme. La vérité est certainement entre ce langage un peu convenu et l'insistance que met Grégoire à considérer comme presque négligeables ces années où Basile, revenu d'Athènes, restait encore sous le charme de l'enseignement qu'il avait reçu, et, en bon élève, ne rêvait pas de plus haute gloire que de s'égaler à ses maîtres. Que celui-ci, de son côté, exagérât, nous pouvons le croire en lisant ces lignes du frère même de Basile, Saint Grégoire de Nysse, dans sa *Vie de sainte Macrine*, leur sœur commune : « Sur ces entrefaites, revient, après avoir fait une longue étude de l'éloquence, le grand Basile, qui était son frère. Il était, quand elle le reçut, extraordinairement enflé de l'orgueil que lui inspirait cette éloquence ; il dédaignait toutes les dignités ; il se croyait au-dessus de ceux qu'entourait l'éclat du pouvoir. Elle l'attira si vite, lui aussi, à prendre pour but la philosophie, qu'il renonça à la célébrité mondaine, fit désormais peu de cas d'être admiré pour son talent, et passa à la vie de labeur manuel, où, par l'abandon de tous ses biens, on se prépare sans obstacle à la vie selon la vertu (1). »

Lorsque les influences de son éducation première eurent ainsi repris le dessus sur celles qu'il avait subies à Athènes, lorsqu'il eut été baptisé par l'évêque de Césarée, Dianios (2), Basile alla connaître, dans les lieux où il était né, ce miracle de l'ascétisme, qui éblouissait les contemporains. Puis, il revint mener dans son propre pays la vie des moines d'Égypte, de Syrie, de Palestine,

(1) *P. G.*, 46, 965, C.

(2) On ne sait pas sûrement s'il le fut avant son départ pour la Grèce, ou après son retour. Lui-même nous apprend seulement qu'il le fut par Dianios, qui est devenu évêque de Césarée vers 340. Il y a cependant quelques raisons de croire plutôt que ce fut après son retour. Cf. ALLARD, *Saint Basile*, p. 24-25.

et y institua des communautés analogues à celles qu'il avait visitées. Il ne fut pas cependant le premier organisateur du monachisme dans les régions orientales de l'Asie-Mineure. Il avait été précédé par un personnage assez singulier, difficile à juger (1), Eustathe, qui devint évêque de Sébaste, après avoir répandu dans ces mêmes régions les pratiques de l'ascétisme, non sans soulever autour de lui, en plus d'une occasion, le scandale qui, presque partout, a accompagné cette première propagation. Basile s'est épris d'abord d'une admiration enthousiaste pour Eustathe, mais a fini plus tard par rompre avec lui, pour des raisons dogmatiques.

Nous trouvons Basile, après son retour, installé sur les bords de l'Iris, au fond d'un vallon écarté, fort propre à la vie monacale, dont il a fait, dans une de ses lettres à Grégoire de Nazianze (2), une description justement célèbre : « Il y a là une montagne élevée, recouverte d'une épaisse forêt, arrosée, dans la direction de l'Ourse, d'eaux froides et limpides. A sa base s'étend et est comme couchée une plaine, que fécondent sans cesse les sources venues de la montagne. Une forêt d'arbres de toute espèce a poussé spontanément tout autour, et lui fait, peu s'en faut, une clôture, de façon qu'à côté d'elle paraîtrait petite cette île de Calypso, qu'Homère semble avoir admirée par-dessus toutes pour sa beauté. Et peu s'en faut qu'elle ne soit une île ; car elle est, de toutes parts, protégée et défendue. » Elle est prise, en effet, entre la montagne, le fleuve et des précipices, avec une seule voie d'accès, dont dispose Basile. Sa résidence est sur un dos d'âne, d'où il domine le fleuve et le vallon. Fleurs, oiseaux abondent dans la plaine, — mais Basile « n'a pas le loisir d'y faire attention » ; les cerfs, les chèvres

(1) Voir le livre de Loofs, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-briefe* (Halle, 1908), qui est une réhabilitation ; et le jugement plus mesuré de Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 381 et suiv.

(2) *Ep. XIV.*

sauvages, les lièvres n'y manquent pas. Le tableau est enchanteur ; Grégoire, qui avait le goût très personnel, et même un certain esprit de contradiction, trouva beaucoup moins d'agrément à ce paysage, quand il vint le visiter (1).

Basile essaya, en effet, de s'assurer la collaboration de Grégoire, qui fit, en 358/9, un séjour de quelque durée auprès de lui. Il semble ressortir du témoignage de son ami (2), que de cette collaboration sortit le recueil de morceaux choisis d'Origène, qui porte le titre de *Philocalia* (3), et aussi la rédaction de règles pour la direction des communautés monacales. Nous aurons à nous demander plus tard ce que contient d'authentique le recueil qui nous est parvenu sous le nom de Basile, avec le titre d'*Ascetica*, et quelle conception s'est faite Basile de la vie ascétique.

Grégoire n'a jamais su se fixer nulle part ; il quitta bientôt Basile. En 360 eut lieu le concile de Constantinople, où, sous la présidence d'Acace, fut adoptée la formule rédigée, l'année précédente, à celui de Rimini. Cette formule était *homéenne*, c'est-à-dire point radicalement arienne, mais inconciliable avec la foi de Nicée. Basile s'est trouvé à Constantinople, ainsi qu'Eustathe de Sébaste, pendant la tenue du concile, et le chef des Anoméens, Eunomios (4), lui a reproché d'avoir évité de prendre une position nette ; cette tradition a été reproduite par l'historien arien Philostorge (5). Quoique fort prudent, ou plutôt même parce qu'il était prudent, Basile n'a pas manqué, semble-t-il, de l'énergie nécessaire dans les circonstances difficiles. Son effacement, en 360, peut s'expliquer par deux motifs plus honorables (6) : d'abord

(1) *Ep. IV* et *V*.
(2) *Ep. VI*.
(3) Cf. t. II, p. 372.
(4) Eunomios, dans Grégoire de Nysse, *Contre Eunomios*, 1.
(5) Philostorge, *Hist. eccl.*, IV, 12.
(6) Philostorge, *ib.* Selon l'historien arien, Basile était diacre.

parce qu'il n'occupait encore qu'un rang secondaire dans la hiérarchie, et, en second lieu, parce que lui, Nicéen, ne pouvait guère intervenir utilement dans un débat qui mettait aux prises Homéens et Anoméens, les uns et les autres en rupture avec l'orthodoxie.

En 362, l'évêque de Césarée, Dianios, qui avait eu la faiblesse de signer la formule de Rimini-Constantinople, étant mort, on lui donna pour successeur un homme riche et influent, Eusèbe, qui n'était nullement préparé à exercer l'épiscopat. Il sentit le besoin d'un auxiliaire compétent, rappela auprès de lui Basile, qui se laissa ordonner prêtre et lui apporta un concours précieux, qu'Eusèbe ne sut pas tout d'abord reconnaître ; après quelques dissentiments toutefois, grâce à l'intervention de Grégoire, la bonne entente entre eux s'établit d'une manière durable. Elle était très nécessaire ; car l'évêque de Césarée allait se trouver exposé, à plusieurs reprises, à une situation difficile. L'empereur Julien était mort pendant l'été de 363. Le christianisme avait respiré sous son successeur Jovien. Mais Jovien n'avait régné que quelques mois. Les deux frères qui se partagèrent l'Empire, après lui, eurent, l'un et l'autre, une politique religieuse très différente. Valentinien, en Occident, fut un soutien de l'orthodoxie ; Valens, au contraire, travailla pour l'arianisme avec autant de zèle qu'avait fait Constance. L'imminence de son arrivée à Césarée, où il était en 365, au moment de la révolte de Procope, paraît avoir contribué beaucoup à ramener dans sa ville natale, définitivement, Basile, qui, après son premier essai malheureux de collaboration avec Eusèbe, s'était, de nouveau, retiré dans son refuge d'Annesi, aux bords de l'Iris. Ce qui concerne ce premier séjour de Valens en Cappadoce est mal connu (1) ; mais on ne peut douter que le passage

(1) Grégoire de Nazianze en parle dans un morceau très oratoire, et, par conséquent, très vague (*Or. fun.*, XXX et suiv.). Sur la chronologie, voir la *Vie de Basile*, par Maran, ch. ix.

de l'empereur n'ait jeté beaucoup d'émotion parmi les fidèles de l'orthodoxie nicéenne. Quelques années après, ce fut une famine, conséquence d'une période de sécheresse trop prolongée, qui éprouva gravement la contrée (368) et que Basile combattit par tous les moyens à sa disposition.

Eusèbe mourut en 370 ; par son talent reconnu de tous, par l'autorité qu'il avait acquise, Basile était son successeur désigné. Son élection n'eut cependant pas lieu sans peine ; elle fut assurée, grâce à l'influence du vieil évêque de Nazianze, Grégoire le père, qui sut triompher des jalousies auxquelles la véritable supériorité n'échappe guère. Basile avait quarante ans ; sa santé était médiocre ; mais sa formation intellectuelle et morale était achevée. Il était en pleine possession de ces qualités d'esprit et de caractère qui s'équilibraient si heureusement en lui. Sa sagesse, sa fermeté, son esprit politique le mettaient bien au-dessus de tous les autres évêques orientaux. Grâce à son élection, l'orthodoxie nicéenne allait trouver, au moment même où elle était le plus compromise, le plus énergique et le plus habile des défenseurs. Basile allait être le meilleur auxiliaire d'Athanase, jusqu'à la mort du grand évêque d'Alexandrie, en 373 ; son successeur, jusqu'à sa propre mort (1er janvier 379).

Sa correspondance nous montre, sous tous ses aspects, son activité infatigable, pendant ces neuf années d'épiscopat. Ce fut d'abord la continuation d'une résistance irréductible à l'action de Valens en faveur des Ariens. L'empereur poursuivait cette action avec la brutalité qui a déshonoré la plupart des princes du IVe siècle. L'année même où Basile réussissait à se faire élire à Césarée, il laissait installer sur le siège de Constantinople, devenu également vacant, un Arien déclaré, Démophile, et comme une partie du clergé protestait, il faisait saisir les quatre-vingts protestataires par son préfet Modestus, qui les faisait embarquer sur un navire, avec

ordre donné au capitaine d'y mettre le feu quand il serait en mer, de l'évacuer avec ses matelots et de le laisser couler avec les autres (1). Après la mort d'Athanase (2 mai 373), il fut procédé en Égypte avec une pareille rigueur (2) ; Mélèce fut chassé d'Antioche. Basile ne pouvait espérer qu'on l'oublierait. En effet, pendant l'hiver 371-372, le préfet Modestus d'abord (3), l'empereur lui-même ensuite, vinrent à Césarée avec l'intention bien arrêtée de le mettre à la raison. Non seulement ils ne réussirent pas à le fléchir, mais Basile sut unir dans sa conduite à la fois tant de prudence et tant d'énergie qu'ils n'osèrent ni le bannir ni le déposséder. A Modestus, qui se plaignait que personne jusqu'à ce jour ne lui eût tenu un pareil langage, il avait répondu : « C'est que tu n'as sans doute pas encore rencontré un évêque. » Quant à Valens, il assista, sans que Basile s'y opposât, aux offices religieux célébrés par l'évêque. Une maladie de son fils, Galatès, interprétée par lui et autour de lui comme une menace du ciel, survint assez à propos pour l'intimider (4).

Valens prit toutefois une mesure désagréable pour Basile : il créa une province nouvelle, une *seconde Cappadoce*, en détachant de l'ancienne, qui gardait pour métropole Césarée, sa partie occidentale et méridionale (5).

(1) Socrate, *Hist. eccl.*, IV, 16.

(2) Cf. Duchesne, t. II, p. 389 et suiv.

(3) Il eut aussi, antérieurement, une altercation avec le chef des cuisines impériales, Démosthène ; Basile s'amusa un peu aux dépens du ridicule porteur d'un si beau nom, et on s'en amusa encore plus autour de lui (Grégoire, *ibid.*, XCVII ; Théodoret, *H. eccl.*, IV 19, 12.

(4) Voir le récit, toujours très oratoire, de Grégoire de Nazianze (*ibid.*, XLVIII et suiv.) ; voir aussi Duchesne, *loc. cit.* ; il est assez clair, comme le note Duchesne (note 2, p. 392), que Basile évita, de son côté, toute provocation inutile, et se prêta même à quelques accommodements apparents.

(5) Duchesne, p. 394, note 1, a probablement raison de dire que la mesure ne fut pas prise en vue de diminuer Basile ; mais il ne pouvait être désagréable à Valens qu'elle eût indirectement cet effet.

La ville la plus importante de la partie détachée était Tyane, dont l'évêque Anthime se montra tout de suite très disposé à tirer de la nouvelle organisation politique toutes les conséquences favorables à l'accroissement de son autorité personnelle. Il y eut entre Basile et lui un conflit d'influence, qui amena Basile à créer de nouveaux évêchés dans la région limitrophe ; c'est alors qu'il envoya son frère à Nysse, et voulut envoyer aussi son ami, Grégoire de Nazianze, dans un mauvais bourg qui n'était qu'un relais de la poste, Sasimes ; Grégoire se laissa imposer le titre, bien à contre-cœur ; mais il se refusa à prendre possession de son triste évêché, et garda de l'aventure un souvenir amer qu'il n'a pu se retenir d'exprimer (1). A la rivalité d'influences se joignit un conflit d'ordre matériel : l'attribution des produits de certains biens possédés par l'église de Césarée dans la région instituée en province indépendante. Anthime alla jusqu'à les revendiquer à main armée, et attaqua un jour un convoi de Basile, aux environs de Sasimes (2).

Une autre affaire donna bientôt à Basile de plus graves soucis. Ce fut son dissentiment avec Eustathe, cet initiateur de la vie monastique dans l'Arménie et dans le Pont, dont il avait été d'abord l'admirateur et le disciple (3) ; Eustathe, dont Basile a dit un jour, au sujet de ses opinions théologiques, qu'il n'avait *jamais rien préféré à la voie moyenne* (4). La voie moyenne, entre la foi de Nicée que Basile représentait avec intransigeance, et la doctrine d'Arius, avec lequel Eustathe avait eu des accointances dans sa jeunesse, c'était l'*homéisme*, c'est-à-dire le rejet du *consubstantiel* nicéen, auquel les *homéens* substituaient *la similitude de substance en toutes choses* (5).

(1) *Carmen de vita sua*, 439-46.
(2) Grégoire de Nazianze, *ibid.*, 451-53.
(3) *Cf. Ep. CCXXIII*, 3 et *alias*.
(4) *Ep. CXXVIII*, 2.
(5) L'*homoousios* était remplacé par l'*homoiousios* ; ce qui a fait dire qu'on se disputait pour une lettre. En réalité, la divergence théologique était grave.

Après des péripéties diverses, dont la correspondance de Basile nous permet d'entrevoir la complication, il y eut entre les deux amis une rupture. Eustathe avait envoyé à Basile deux de ses moines pour l'aider dans ses fondations charitables ; Basile eut bientôt à se plaindre de leur hostilité. Après la brouille, Eustathe fit circuler le bruit que Basile avait été jadis en relations épistolaires compromettantes avec Apollinaire (1). Basile ne niait pas avoir écrit à celui-ci, ni avoir même approuvé et admiré certains de ses ouvrages ; mais il disait ne les avoir pas lus tous, et se défendait d'avoir partagé en rien les erreurs par lesquelles Apollinaire, après ses brillants débuts, était devenu suspect (2).

Toutes ces affaires ne nous montrent encore l'activité de Basile que restreinte aux régions qui avoisinaient Césarée. Il serait facile, grâce à sa correspondance, d'ajouter de nouvelles preuves de la vigilance avec laquelle il surveillait tous les événements qui survenaient dans les églises de Cappadoce, d'Arménie, du Pont, et d'autres encore, de la sûreté de jugement avec laquelle il les appréciait, de l'autorité avec laquelle il intervenait et du succès qui récompensait souvent ces interventions. Il est plus utile de montrer comment il devint, ainsi que nous l'avons dit, après la mort d'Athanase, le chef du parti nicéen en Orient, et comment sa pensée constante fut de rassembler autour de lui, pour une action commune, les forces éparses qui le constituaient, en un temps où, grâce à la protection impériale, grâce à l'adhésion tacite d'un grand nombre d'esprits soucieux, pour mettre fin à l'âpreté des querelles théologiques, d'aboutir à une transaction, pratiquement, sinon logiquement, satisfaisante, le *semi-arianisme*, sous la forme de *l'homéisme*, fêtait son triomphe. La situation était si confuse et

(1) Des faux furent commis à cette occasion, qui se sont conservés jusqu'à nous ; cf. ce qui sera dit plus bas de la correspondance de Basile.

(2) Voir notamment *Ep. CXXXI* et *CCXXIV*.

si inquiétante en Orient que Basile ne voyait d'espoir que dans un appel aux Occidentaux, restés fermes dans l'orthodoxie, et gouvernés par un souverain — Valentinien — qui ne partageait pas les sentiments du frère qu'il avait appelé à partager avec lui l'empire. De là, dès le début de son épiscopat, ses démarches auprès d'Athanase (1) ; ses efforts pour résoudre l'absurde et interminable conflit qui divisait les Nicéens d'Antioche ; le projet d'une mission à Rome, auprès du pape Damase, confiée au diacre d'Antioche, Dorothée (2) ; l'envoi de missions auprès des évêques d'Italie et de Gaule (3), par l'entremise du diacre milanais Sabinus (372). L'entreprise eut un succès médiocre ; les Occidentaux restaient attachés à Paulin, dans l'affaire du schisme d'Antioche, et se méfiaient de Mélèce ; Damase ne faisait pas très bon accueil aux appels qui lui étaient adressés (4). Cependant, après même que ses démêlés avec Eustathe lui eurent créé de nouveaux soucis, que le vicaire du Pont, Démosthène (5), eut recommencé contre les Nicéens la campagne engagée naguère par Modestus et l'empereur lui-même, et fait disparaître le propre frère de Basile, l'évêque de Nysse, Grégoire, Basile ne renonça pas à poursuivre sa tentative. Il écrivit encore aux évêques d'Italie et de Gaule (6) ; il expédia en Italie le prêtre Sanctissime, avec ce Dorothée qu'il avait déjà choisi auparavant comme intermédiaire (375). Mais, outre les difficultés qui provenaient du schisme d'Antioche, il en était d'autres, relatives à la doctrine de l'évêque d'Ancyre, Marcel, auquel les Occidentaux accordaient un appui assez imprudent et que les catholiques d'Orient tenaient pour sabellien ; il en était qui provenaient de la controverse

(1) *Ep. LXVI.*
(2) *Ep. LXVIII, LXX.*
(3) *Ep. XC, XCI, XCII.*
(4) Mission du prêtre Évagrius, en 373.
(5) C'est le *cuisinier* avec qui Basile avait eu déjà maille à partir.
(6) *Ep. CCXLIII* ; pour la date, cf. DUCHESNE, II, p. 407.

entre Apollinaire et Diodore, et qui agitaient fort l'église d'Antioche. Comme la situation devenait de plus en plus grave, et qu'en 376, au Concile tenu à Cyzique, l'homéisme avait encore triomphé, une nouvelle lettre collective fut adressée par les Orientaux aux évêques d'Occident (1), toujours par l'entremise de Dorothée. Mais loin de s'améliorer les rapports entre les deux fractions nicéennes s'aigrissaient (2) Rien de sérieux ne fut obtenu, avant les événements tragiques que suscita la révolte des Goths établis sur les terres impériales, et le désastre d'Andrinople, où Valens vaincu disparut. La mort de l'empereur arien commença à permettre des espérances, que l'avènement de Théodose réalisa. Mais Basile mourut avant d'avoir vu Théodose faire son entrée à Constantinople, et restituer à Grégoire de Nazianze, évêque du petit troupeau catholique, les églises que Valens avait mises dans les mains de Démophile.

Un autre aspect admirable de l'activité de Basile est l'organisation des bonnes œuvres à Césarée. Il avait commencé par modifier les règles de l'institution monastique, et nous verrons que sa sympathie intelligente et charitable allait droit non pas à l'anachorète, dont il ne souhaitait pas voir se multiplier l'héroïsme sans profit pour le prochain, mais au cénobite qui, dans la vie en commun, fait une part au travail à côté de la prière, et ne renonce même pas à intervenir utilement dans la vie du siècle. Devenu évêque, il tint les promesses qu'avait pu faire concevoir sa conduite lors de la grande famine de 368. Ce fut vraiment « une nouvelle ville » (3) qu'il créa, aux abords de Césarée, une ville que le peuple prit l'habitude d'appeler *Basiliade* (4) et sur l'emplacement de laquelle semble s'être transportée la moderne Césarée.

(1) *Ep. CCLXIII.*
(2) Voir dans l'*Ep. CCLXVI*, les plaintes que l'évêque d'Alexandrie avait adressées à Basile.
(3) Grégoire de Nazianze, *ib.*, LXIII.
(4) Cf. Ramsay, *The church in the Roman empire*, p. 464.

Basile l'a décrite, dans une lettre à Élie, gouverneur de la Cappadoce, où il défend très habilement son entreprise contre les attaques dont elle avait été l'objet : « Dira-t-on qu'on porte tort à la chose publique, en élevant à notre Dieu une maison de prières magnifiquement bâtie, et à ses alentours des maisons d'habitation, l'une libéralement réservée au chef, les autres, inférieures et attribuées selon leur rang aux serviteurs de la divinité, utilisables aussi pour vous, les magistrats, et votre cortège ? A qui faisons-nous tort, en construisant des abris pour les étrangers, pour les gens de passage ou pour ceux que quelque infirmité oblige à recevoir des soins, et en leur fournissant le réconfort qui leur est nécessaire, des infirmières, des médecins, des bêtes de somme avec leurs conducteurs ? A ces établissements est indispensable le concours des métiers, de ceux qui sont nécessaires à la vie, et de ceux qui ont été inventés pour la rendre plus décente ; il faut donc d'autres maisons propres aux industries, et ce sont autant de choses qui contribuent à orner ce lieu, qui sont glorieuses pour celui qui nous gouverne, et dont l'honneur lui revient (1) ». Dans une lettre postérieure de deux ans, il invite son ami Amphilochios, évêque d'Iconium, à honorer de sa présence ce quartier de la charité, où se trouve « le *réfectoire des pauvres* », *ptochotrophion* (2). Il se félicite qu'on institue ailleurs des établissements du même genre ; il voudrait qu'il y en eût jusque dans les campagnes, et que les évêques du pays rural, les *chorévêques*, ainsi qu'on les appelait, en prissent soin (3) ; il demandait qu'ils fussent exempts d'impôts (4).

Administration attentive et sage du ressort ecclésiastique, qui lui était confié, entretien des relations avec les communautés voisines, lutte incessante contre l'hérésie et, à cet effet, groupement de toutes les forces orthodoxes

(1) *Ep. XCIV*, datée de 372, par Maran.
(2) *Ep. CLXXV*.
(3) *Ep. CLXII*et *CLXIII* (373).
(4) *Ep. CLXII* et *CLXIV*.

de l'Asie orientale, appel aux grandes églises d'Égypte, d'Italie ou des Gaules, initiatives hardies dans deux domaines où presque tout était à créer, celui des institutions monastiques et celui des institutions charitables, toutes ces grandes œuvres justifient le rang que les contemporains et la postérité ont assigné à Basile parmi les grands évêques de l'Orient grec. Les dernières années de sa vie, si bien remplies, furent attristées par la maladie, et par la médiocrité des résultats immédiats qu'obtenait une activité si intense et si bien dirigée. Basile ne vit pas lever la moisson ; mais il avait semé pour l'avenir.

II

L'œuvre littéraire de Basile ; vue d'ensemble. Les discours. — Bien que l'action pratique de Basile ait tenu tant de place dans sa vie, son œuvre littéraire est considérable. Nous la lisons aujourd'hui dans l'édition des Bénédictins Garnier et Maran, très remarquable pour l'époque où elle a été composée, et qui, soit dans l'examen des questions d'authenticité, soit dans le classement chronologique des écrits, particulièrement des lettres, soit même pour l'établissement du texte, continue à nous apporter de très utiles secours. Une édition nouvelle, faite avec les ressources et la méthode dont nous pouvons disposer aujourd'hui, serait cependant très désirable, pour deux raisons principalement : parce que, la tradition manuscrite ne nous étant pas assez bien connue dans ses origines et son histoire, nous ne pouvons trouver en elle un guide, dans l'examen, toujours si délicat, des écrits suspects ; parce que, pour le même motif, nous ne pouvons pas établir le détail du texte avec une suffisante sûreté. L'enquête nécessaire n'a été faite encore que pour la *Correspondance*, par l'abbé Bessières, dont le livre nous donne une satisfaction complète sur le premier point, mais ne con-

tient et ne pouvait contenir que des indications brèves sur le second. L'édition spéciale d'un des traités, celui du *Saint-Esprit*, par Johnston (1), est fort estimable.

L'œuvre comprend quatre catégories : une série de *discours* (homélies ou panégyriques) ; — des écrits *dogmatiques* ; — un recueil d'écrits *ascétiques* ; — la *correspondance*. Nous les étudierons successivement, en nous conformant à l'ordre qui vient d'être indiqué.

Les discours. — Les discours de saint Basile appartiennent à trois catégories principales, entre lesquelles les différences ne sont pas d'ailleurs aussi tranchées qu'il pourrait sembler au premier abord ; car l'ancienne homélie chrétienne est un genre très souple et très large où l'exégèse, la morale et le dogme ont presque toujours chacun sa part, quoique l'un des aspects puisse dominer selon les cas. On peut donc, sous cette réserve, distinguer des homélies exégétiques, des homélies catéchétiques, et des panégyriques. Les premières font la plus grande place au commentaire du texte sacré ; les secondes sont tantôt principalement morales et tantôt surtout théologiques ; les dernières se définissent assez par leur seul nom.

Homélies exégétiques. — Les Homélies sur l'Hexæméron, et les Homélies sur certains Psaumes. — La série la plus remarquable, dans cette classe, est celle des neuf homélies que Basile a prononcées sur l'œuvre des six jours (*Hexaeméron*). Elles paraissent, comme la plupart des autres, être antérieures à son épiscopat, et elles ont été prêchées pendant une période de carême, en six jours, au cours desquels l'orateur a prêché tantôt deux fois par jour le matin et le soir, tantôt une seule. Elles ont été adressées non point à un public restreint, à une élite, comme on serait tenté de le croire parfois en lisant certaines considérations élevées et savantes que l'on trouve surtout dans les premières, mais à toute la communauté de Césarée, où les artisans étaient en grand nombre.

(1) Oxford, 1892.

Basile leur a fait partout leur part, mais il l'a faite plus large dans les dernières, soit parce que les sujets qu'il y traitait s'y prêtaient davantage, soit peut-être aussi parce que l'expérience le lui a peu à peu suggéré ou imposé. Dans la troisième, il les interpelle particulièrement, en exprimant la crainte que certains d'entre eux ne trouvent son discours un peu long et, pressés par leur travail qui les attend, ne se dérobent avant la fin pour regagner leurs échoppes (1). Il est vrai que la veille il avait prêché, à deux reprises, deux sermons assez longs et assez austères. Dans la huitième au contraire, il se félicite, sur le ton d'une admiration familière et bienveillante, de les avoir gardés le plus longtemps possible. Qu'auraient-ils fait, s'ils avaient été libérés plus tôt ? Il a confiance qu'ils n'auraient pas commis d'excès de table ; car le jeûne du carême paraît avoir été observé assez régulièrement à Césarée. Mais il leur restait la tentation du jeu. Ils se seraient mis à jouer aux osselets ; ils se seraient chamaillés entre eux. Mieux vaut que l'homélie se soit prolongée et les ait retenus à l'église (2).

Le ton général est simple et sérieux, selon la tradition déjà ancienne de l'homélie exégétique, et les éléments habituels de cette sorte d'homélie s'y retrouvent à peu près avec le dosage ordinaire (3). Souvent, une fois la série commencée, Basile entre en matière sans préambule ou avec un préambule très simple, et il conclut de même. Parfois cependant l'exorde ou la péroraison sont un morceau soigné, où il fait ses preuves de virtuosité. Dans le cours de l'homélie, il suit l'ordre que lui trace le texte sacré, mais en proportionnant ses développements à l'importance des versets ; en examinant en détail les problèmes difficiles ; en joignant à l'exégèse une instruction morale ou des considérations théo-

(1) *Hom. III*, 1.
(2) *Hom. VIII*, 8.
(3) Cf. le livre de Frank Egleston Robbins, *The hexæmeral Literature*, Chicago, 1912.

logiques. Telle est l'allure générale. Voyons d'un peu plus près quels sont les caractères de la méthode, ainsi que ceux de la composition et du style.

L'exégèse de Basile est plus rapprochée de celle de l'école antiochienne (1) que de celle de l'école alexandrine. Ce n'est pas que Basile fût un détracteur d'Origène. Il avait pour lui au contraire une vive admiration, et aux temps qui suivirent son retour en Cappadoce, dans sa retraite des bords de l'Iris, il avait composé avec Grégoire ce recueil de morceaux choisis du grand docteur, qui porte le titre de *Philocalia* et dont les premières sections sont relatives à l'interprétation des Écritures (2). Mais il répugnait sinon au principe de la méthode allégorique, qu'il n'a pas plus contesté qu'aucun de ses contemporains, du moins à ses abus. Il se préoccupe donc avant tout d'établir le sens littéral, et, dans l'*homélie* 14, il a fait cette déclaration très nette : « Il en est qui n'admettent pas le sens vulgaire des Écritures ; pour qui l'eau n'est pas de l'eau, mais je ne sais quelle autre nature ; qui voient dans une plante, dans un poisson, ce que veut y voir leur fantaisie... Pour moi, quand j'entends parler d'herbe, je comprends *de l'herbe*, et de même, s'il s'agit d'un poisson, d'une bête sauvage, d'une bête de somme ; j'entends tout comme on le dit » (3). On reconnaît sa qualité d'élève d'Origène à certaines bonnes dispositions grammaticales et philologiques : quand il cite des variantes, quand il discute la traduction des Septante en la comparant aux traductions rivales ; quand il remonte même au texte hébraïque pour interpréter le mot *merefeth*, que la Genèse emploie au sujet de l'Esprit porté sur les eaux et qu'il veut entendre, avec un savant Syrien, au sens de

(1) Nous définirons plus bas les principes de l'exégèse antiochienne. — Un Antiochien du IIe siècle, Théophile, dans le *Troisième livre à Autolycos*, avait montré la voie à Basile, commentateur de l'*Hæxæmæron*.

(2) Cf. t. II, p. 373 et 401.

(3) *Hom. XIV*, 1.

couver ; ou quand il veut, avec plus ou moins de raison d'ailleurs, faire appel à l'hyperbate pour expliquer le sens d'une phrase obscure. Mais il n'admet pas que les eaux inférieures et les eaux supérieures puissent désigner les anges ou les hommes, ou bien les vertus théoriques et les vertus pratiques.

A l'égard de la philosophie profane, l'attitude de Basile est double. Il professe, bien entendu, quand il doit faire une déclaration de principe, ce mépris pour la *folle sagesse de ce monde* (1) qui était de règle depuis saint Paul, et il répète au besoin ces lieux communs sur les contradictions des philosophes que les *Apologistes* du IIe et du IIIe siècle avaient empruntés aux sceptiques, sans épargner même les sciences auxquelles les Grecs avaient su donner le plus de solidité, comme les mathématiques ou l'astronomie. Mais déja l'on peut noter que ces attaques ou ces railleries sont relativement modérées. Il est plus intéressant de constater qu'en pratique il fait fréquemment usage de ce savoir étendu et varié qu'il avait acquis à Athènes. Il n'abuse pas du recours au mystère, de l'appel à la toute-puissance divine. Sans doute, il ne peut pas ne pas dire que la cosmologie de Moïse est seule vraie, parce qu'elle est seule d'origine divine, et il proclame aussi, que, quand nous ne réussissons pas à découvrir l'explication d'un de ses éléments, « la simplicité de la foi doit l'emporter sur les preuves logiques (2) ». Mais il cherche à l'élucider rationnellement, en s'inspirant des théories des philosophes, et l'esprit élevé qui est le sien s'exprime bien dans cette déclaration : « l'étonnement que nous inspirent les plus grandes choses ne diminue nullement quand nous avons découvert la manière dont elles se sont produites (3). » La foi reste au-dessus de la science,

(1) Par exemple, *Hom. III*, 6.
(2) *Hom. I*, 10.
(3) *Ibid.*

mais elle ne l'exclut pas et n'a pas contre elle de préjugé défiant.

Tantôt il s'inspire d'idées néo-platoniciennes, comme quand il fait précéder la création du monde visible par celle d'un monde intelligible (1), tantôt il essaie de concilier, au prix de bien des subtilités, le texte de la *Genèse* avec la théorie traditionnelle des quatre éléments (2). En règle générale, il se fait une loi de ne pas dissimuler les obscurités que présente ce texte ; il aborde franchement les problèmes qu'il soulève, et, quelle que soit la valeur des explications qu'il présente, du moins a-t-il le mérite de croire qu'il est nécessaire d'en fournir. Ses premières homélies demandaient un effort d'attention extrêmement méritoire, surtout pour un auditoire aussi mélangé que l'était celui auquel il s'adressait. Quand il en a fini avec la création de la lumière, avec celle du ciel et des astres, avec le rassemblement des eaux, et qu'il en vient à la création de la terre et des êtres vivants, il procède assez différemment. Dans les premières homélies, c'est au platonisme qu'il emprunte, ou à ces éléments stoïciens que le néo-platonisme associait à la doctrine du maître. Il a toujours présente à l'esprit cette cosmogonie du *Timée* qui était devenue pour les derniers païens une doctrine presque aussi consacrée que celle de la *Genèse* pour les chrétiens, et il la reproduit moins en la puisant directement dans l'ouvrage original qu'en la considérant à travers le commentaire le plus fameux qui en eût été donné, celui de Posidonios (3). Dans les dernières, il emprunte principalement à l'*Histoire des animaux* d'Aristote et à ses dérivés ; à ces recueils où des observations vraiment scientifiques se mêlaient à des anecdotes frelatées, et

(1) *Ibid.*, 5.
(2) *Ibid.*, 7.
(3) K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig-Berlin, 1914. — Dans le détail, l'explication de certains phénomènes physiques est en relation avec le genre littéraire des αἴτια.

qui sont à l'origine du *Physiologus* dont le moyen-âge a fait ses délices ; au traité de Plutarque sur l'*intelligence des animaux* et aux commérages d'Élien (1). Tout cela nous paraît aujourd'hui bien fade ; mais nos ancêtres en ont longtemps raffolé, et notre sociologie ou notre mythologie comparées nous régalent parfois aujourd'hui d'historiettes qui ne méritent pas beaucoup plus d'être prises au sérieux.

L'explication du texte sacré conduit surtout Basile à faire usage de ses connaissances en physique et en histoire naturelle, et il s'en sert très largement. Mais elle lui permet aussi de faire à la morale ou à la théologie une part. Les premiers mots de la *Genèse* l'invitent à marquer l'un des désaccords profonds qui séparent le christianisme de la philosophie, quelque bonne volonté qu'on mette à les rapprocher : la philosophie grecque proclame l'éternité du monde et de la matière ; la cosmologie de Moïse la rejette (2). Ailleurs, c'est le dualisme qui est visé, sous la forme du manichéisme, doctrine contemporaine de Basile, qu'il a pu connaître assez bien, et qu'il rattache à celles de Marcion ou de Valentin, dont il parle, au contraire, en un langage un peu traditionnel et convenu (3). C'est, lorsqu'il commente la création du soleil, le culte de cet astre, qu'il avait vu pratiqué par Julien, adorateur de Mithra et auteur du Discours *sur le Roi-Soleil* (4). Enfin, à la fin de l'*Homélie IX*, quand il arrive à la création de l'homme, sujet qu'il n'a fait qu'aborder (5), sans le traiter complètement, et quand il cite

(1) P. Plass, *De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus*, Marburg, 1905. — J. Lévie, *Les sources de la septième et de la huitième homélies de saint Basile sur l'Hexæméron*, *Musée Belge*, 1920.

(2) *Hom. I*, 3.

(3) *Hom. II*, 4.

(4) *Hom. V*, 1.

(5) Les trois homélies qui suivent la IXe (deux περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου et une περὶ παραδείσου) sont apocryphes. Grégoire de Nysse nous est témoin, au début de celui de ses traités qui porte le même titre que les deux premières, que son frère n'avait pas traité le sujet.

la parole : *Faisons l'homme à notre image*, le pluriel « *faisons* » lui est une occasion de dénoncer l'arianisme.

La part de la morale est plus considérable dans les dernières homélies que dans les premières. Basile, qui répugne, nous l'avons vu, à certaines formes de l'allégorie fort aimées de Philon ou d'Origène, se laisse aller assez facilement à une interprétation morale des textes, qui tantôt s'en déduit assez naturellement, tantôt ne s'y adapte qu'avec une certaine complaisance. Un mot célèbre d'*Isaïe* (XL, 6), qu'il a été amené à citer, lui fournit l'occasion d'un développement sur la fragilité de notre vie. Les divers traits qu'il rapporte des mœurs de certains animaux lui sont un prétexte à des comparaisons qui ne sont pas toujours à l'honneur de la nature humaine. Les végétaux même deviennent des symboles. Toute une longue instruction est tirée, dans l'*Homélie V* (1), d'une description de la vigne.

La substance de ces homélies est donc riche et variée. Nous risquons assurément aujourd'hui d'être frappés surtout de ce que l'érudition de Basile a d'inutile, ou sa science de précaire. Si nous voulons être équitables, et juger Basile en le replaçant en son temps, nous le louerons du sérieux avec lequel il a compris sa tâche. Il n'a pas voulu traiter sa matière en pur orateur ; il s'est préoccupé d'abord de donner à ses auditeurs « une nourriture, *τροφή* » (2). Mais il était orateur, et son talent, qui était fort et qui était brillant, s'est animé en traitant une matière si digne de l'inspirer. D'autre part, il a voulu accorder, par moment, quelque relâche à ses auditeurs, à ces auditeurs auxquels il demandait un effort méritoire. Il a voulu concéder ce qui était nécessaire à leur « distraction, *εὐφροσύνη* » (3). Voyons maintenant quels sont les mérites littéraires de ces discours.

(1) 6.
(2) *Hom. III*, 6.
(3) *Ibid.*

Le ton reste généralement assez calme, comme il convient à un exposé didactique. C'est seulement en quelques rares passages, quand Basile s'en prend à certaines hérésies, ou à des superstitions comme la magie et l'astrologie, qu'il s'échauffe et qu'on entend l'accent, capable d'émouvoir les foules, que d'autres homélies nous feront entendre. Mais il s'élève et s'amplifie, pour que le discours ne soit pas inégal à la majesté des spectacles qu'il nous découvre. Villemain a traduit et cité (1) le beau morceau qui fait partie de l'exorde, dans l'*Homélie VI*, où l'orateur s'adresse « pour les conduire comme des étrangers à travers les merveilles de cette grande cité de l'univers », à ceux qui « dans la sérénité de la nuit » ont parfois pensé au créateur de toutes choses, ou qui, en admirant la clarté du jour, « se sont élevés, par les choses visibles, à l'être invisible ». C'est, en effet, la page que remarquera sans doute de préférence tout lecteur sensible ; elle rappelle, par certains traits, la manière de Dion Chrysostome dans les exordes de ses discours *aux villes* ; mais la pensée y est plus ferme et le souffle plus puissant. On peut aisément en signaler d'autres, par exemple celle de l'*Homélie IX* (2), où, commentant le verset : *Que la terre produise l'âme vivante des animaux domestiques, des bêtes fauves et des reptiles*, il décrit, en un raccourci saisissant, comment se réalise et se perpétue l'effet de la parole divine : « Sachez voir la parole de Dieu courir à travers la création, commencer à ce moment, et agir jusqu'à ce jour, allant à son accomplissement parfait, jusqu'à ce que le monde soit consommé. Comme une sphère, quand elle a reçu une impulsion, et rencontre une déclivité, par l'effet de sa propre structure et de la qualité du terrain, se laisse entraîner sur la pente, jusqu'à ce qu'une surface plane la reçoive, ainsi la nature des choses, mue par un seul commandement, suit

(1) P. 118-19 de l'édition de 1876.
(2) *Hom. IX*, 2.

d'un cours régulier le développement de la création en passant par la réalisation et la destruction, conservant dans la succession des espèces leur ressemblance, jusqu'à ce qu'elle soit parvenue à son terme. » L'élévation de l'idée, le choix heureux et le développement lucide de l'image, l'ampleur de la phrase et la simplicité forte du style, ce sont là des qualités que, depuis longtemps, l'éloquence grecque avait perdues, et que Basile lui rendait.

D'autres pages portent davantage la marque du goût contemporain. Basile use en maître des procédés de la sophistique ; mais on reconnaît les procédés. Il en a employé deux : la *description* (ἔκφρασις) et la *narration* (διήγημα), surtout dans les homélies sur l'*Hexæméron* et principalement dans les dernières de la série. La description est partout ; tantôt commandée par le sujet, elle est faite à grands traits et avec puissance, comme celle de la terre encore *informe* (1), ou comme celle de la création de la lumière (2) ; mais tantôt aussi elle est visiblement poussée au morceau de virtuosité. La tendance est déjà sensible dans celle de la mer, qui reste cependant belle dans l'ensemble (3), et dans la comparaison entre elle et l'Église. Elle est plus marquée dans celle de la vigne (4), et dans plusieurs autres. La narration a surtout sa place dans les *Homélies VII* et *VIII*, relatives à la création des animaux. Elle est parfois d'une certaine étendue, par exemple celle de la migration des poissons (5), pour laquelle Basile fait appel à ses observations personnelles, ou celle des sociétés animales (6) ; le plus souvent brève, réduite à un ou deux traits caractéristiques; elle fait trop de place à ces singularités, parfois

(1) *Hom. II*, 3.
(2) *Ib.*, 7.
(3) *Hom. IV*, 5.
(4) *Hom. V*, 6.
(5) *Hom. VII*, 4-5.
(6) La vie des abeilles ; *Hom. VIII*, 4.

extravagantes, que Basile est allé puiser à des sources déjà suffisamment indiquées.

Nous étudierons avec plus de précision la langue et le style de Basile, après avoir passé en revue ses principaux ouvrages. On peut dire que la langue est remarquablement pure pour l'époque ; le style, dans les homélies exégétiques tout au moins, sans négliger les ornements, n'en use qu'avec une sobriété relative ; celles sur l'*Hexæméron* — ainsi que la plupart des autres — ne paraissent pas avoir été revues pour la publication. Elles ont été, sans doute, soigneusement préparées. Un certain nombre de traits semblent révéler encore l'improvisation (1).

Les homélies sur les Psaumes. — L'édition bénédictine contient dix-huit homélies sur *les Psaumes*, dont Garnier, après les avoir soumises à un examen critique, accepte treize seulement comme authentiques (2). Grégoire de Nazianze, qui a parlé avec enthousiasme, dans son *Oraison funèbre*, de celles sur l'*Hexæméron* (3), ne les mentionne pas expressément ; cependant on doit admettre, pour des raisons intrinsèques, qu'un certain nombre au moins sont bien de Basile ; et il est même vraisemblable qu'il avait commenté un plus grand nombre de *Psaumes* que ceux auxquels celles-là sont rela-

(1) Par exemple *Hom. VII*, 6, après une série de remarques dispersées, qui ont le ton de la causerie, l'orateur observe que, tandis qu'il parcourait les merveilles de la création, il ne s'est pas aperçu qu'il dépassait la mesure, que le temps avançait, et qu'il convenait de renvoyer la suite au lendemain ; et il met brusquement fin à l'homélie, sans conclusion générale.

(2) Ce sont celles sur les *Psaumes I, VII, XIV, XXXII, XXXIII, XLIV, XLV, XLVIII, LIX, LXI, CXIV*, il en rejette deux autres sur les *Psaumes XIV* et *XXVIII*, et celles sur *XXXVII, CXV, CXXXII*. Maran, qui est plus disposé que Garnier à admettre certains écrits suspects, n'a pas cru pouvoir prendre la défense de ceux-ci. Rufin avait traduit plusieurs homélies de Basile, dont deux sur les *Psaumes* (I et LIX).

(3) Le passage est fameux ; il est au chapitre LXVII, 1. Les *Homélies* sur les *Psaumes* peuvent être comprises dans ce que Grégoire appelle au paragraphe suivant « ses autres commentaires ».

tives, si l'on tient compte des fragments qui figurent dans la *Chaîne* de Nicétas d'Héraclée et qu'on n'y retrouve pas (1).

Dans cette série d'homélies, Basile fait une part un peu plus importante que dans celles sur l'*Hexæméron* à l'interprétation historique ou philologique (2). Il essaie de rendre compte des titres que les divers psaumes portent dans l'édition des Septante, et d'établir à quelle situation particulière ils répondent, en faisant appel aux livres historiques de la Bible (*II Rois*, etc.) ; il compare les variantes (*Ps. XXVIII*, 1) ou les versions (*Ps. XLIV*, 4) ; entre dans des explications de grammaire ou de style ; cherche à déterminer la nature du genre poétique et musical que représentent les psaumes, et en quoi ils diffèrent du cantique, ᾠδή (*ib.*, 2). Il a bien senti l'intérêt du livre qui, plus qu'aucun autre parmi ceux de l'Ancien Testament, a fourni des thèmes et un langage à la piété chrétienne ; le tragique de ces appels, tantôt humbles, tantôt hardis, à la justice de Dieu et à sa puissance ; de ces retours sur soi-même et de ces aveux de la faiblesse humaine ; de cette confiance indéracinable en le Seigneur, qui fait que, du fond de l'abîme, le pécheur ne s'abandonne pas au désespoir. Dans les commentaires qu'il en donne, on sent un maître de la vie intérieure, formé par l'expérience personnelle et par l'observation des autres. Tantôt il cherche à éveiller une sorte de dévotion mystique dont une élite seule était capable. l'élite digne de comprendre pleinement ce *Psaume XLIV*, qu'il appelle le *Psaume des parfaits*. Tantôt il donne à la majorité de ses auditeurs des conseils de morale plus élémentaire, qu'il tire du texte sacré, par la méthode allégorique, souvent avec beaucoup d'arbitraire (*Ps. XXVIII*, par exemple).

(1) Pitra, *Analecta sacra et classica*.

(2) Sur Basile exégète, cf. le livre de H. Weiss, *Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten*, Braunsberg, 1872.

Ces homélies, dont la longueur est assez variable et la composition fort libre, ont été très probablement improvisées. Maran les date du temps où Basile était encore prêtre, et son opinion est probable pour la plupart d'entre elles, sinon pour toutes.

Il faut mettre un peu à part celle qui traite du *Psaume XIV*, j'entends la seconde de celles qui nous sont parvenues sur ce thème, et la seule qui, selon toute vraisemblance, soit authentique (1). Au lieu de commenter en détail le Psaume entier, Basile s'y attache au verset 5, qui condamne l'usure, et il y interdit non seulement ce que nous appelons l'usure, mais le prêt à intérêt. De là l'importance de ce discours, qui a contribué à fonder la doctrine ecclésiastique sur ce sujet. On y peut voir un épisode de la campagne contre la richesse, que Basile a menée presque aussi ardemment que Chrysostome, et il contient un beau portrait du riche impitoyable, auquel s'oppose celui du débiteur réduit à une espèce de servitude. Cependant c'est encore plus à ce dernier qu'au premier que l'orateur a surtout l'intention de s'adresser cette fois ; plus encore que la dureté du riche, il montre l'imprudence du petit bourgeois ou du petit artisan qui, pour vouloir mener une existence supérieure à ses ressources, se met dans les mains de son créancier et il lui conseille de se contenter d'une vie modeste, en faisant taire sa vanité (2).

(1) Garnier la rejette ; Maran l'a défendue ; je suis porté à partager l'avis de Garnier ; l'homélie est traînante et ferait médiocrement honneur à Basile.

(2) Il convient de dire un mot, à propos des homélies exégétiques, du *Commentaire sur Isaïe*, dont Maran a défendu l'authenticité, et qui passait pour authentique à l'époque de saint Jean Damascène, mais que ni Grégoire, ni Jérôme ne paraissent avoir connu sous le nom de Basile. C'est une œuvre ancienne, qui a peut-être même pour auteur un Cappadocien (cf. ch. II), et qui doit être à peu près contemporaine de Basile, puisque l'*anoméisme* y est présenté comme une hérésie d'origine récente (ch. X). Elle contient de larges emprunts à Eusèbe de Césarée, ce qui déjà ne convient guère à Basile. Ni le style, ni certains emplois de l'allégorie (par exemple au ch. IV et au ch. V),

Homélies diverses. — Cette homélie nous conduit (1), par une transition aisée, à l'examen de celles qui, quoique faisant toujours usage d'un ou de plusieurs textes sacrés, n'ont pas aussi nettement que les précédentes le caractère exégétique ; elles traitent des thèmes moraux ou théologiques ; quelques-unes sont des panégyriques et nous les étudierons à part.

Elles sont, dans l'édition bénédictine, au nombre de vingt-quatre, considérées comme authentiques ; huit sont rejetées dans l'appendice, comme suspectes ou apocryphes, dont la critique moderne a essayé de réhabiliter deux ou trois (2). Otons-en quatre panégyriques (Barlaam (*Or.*, V) ; Gordios (*Or.*, XVII) ; les quarante Martyrs (*Or.*, XVIII) ; Mamas (*Or.*, XXIII) ; ôtons aussi la vingt-deuxième, qui est, en réalité, un traité classé à tort parmi les homélies. Le contenu des dix-sept qui restent est de nature très variée. La plus ancienne de

ni la singularité de quelques traditions rapportées (ch. v), ni la tendance très marquée à attribuer au sens des noms propres une importance de premier rang, ni l'abus de la démonologie n'encouragent à passer sur cette difficulté. Il y a assurément quelques points de contact avec les œuvres authentiques, mais qui ne sauraient surprendre dans un écrit de même date et venu du même milieu. Je suis d'accord avec Petau, qui a, le premier, rejeté l'attribution à Basile, et ceux qui l'ont suivi, jusqu'à Bardenhewer. — Cf. Devreesse, *loc. cit.*, 1150.

(1) Elle aurait été classée avec plus de raison parmi celles qui suivent que parmi les homélies exégétiques ; elle a, comme sous-titre, κατὰ τῶν τοκιζόντων (*contre les usuriers*) et contient de nombreux emprunts à un traité de Plutarque sur l'usure.

(2) Usener (*Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, I², Bonn, 1911), celle *sur la sainte naissance du Christ* ; K. Holl (*Amphilochius von Ikonium*, Leipzig, 1904), celle *contre ceux qui nous calomnient* (en disant) *que nous parlons de trois Dieux.* — Une homélie *sur la fin du monde*, attribuée à Basile, a été conservée en copte, et publiée par Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, Londres, 1910. — Dans la quinzième des vingt homélies que Syméon Métaphraste ■ composées à la manière de *centons*, avec des fragments de Basile, on trouve des emprunts à une homélie que nous ne possédons pas, sur le thème que *Dieu est incompréhensible.* — Rufin a traduit cinq de ces homélies.

toutes, la première que Basile, ordonné prêtre, ait prêchée, est, en réalité, exégétique (1) ; celle que les Bénédictins ont classée la troisième a aussi pour thème un mot de l'Écriture, le verset 9 du chapitre xv du *Deutéronome*, mais en tire assez librement un développement général, dont la première partie est une instruction qui pourrait avoir pour épigraphe, aussi bien que cette parole de l'Écriture, la maxime grecque : *Connais-toi toi-même*, et dont la seconde tient, en quelque mesure, la place de ce commentaire de la création de l'homme, qui fait défaut à l'*Hexæméron* pour lui servir de conclusion. Deux ont pour sujet *le jeûne* (2) ; deux autres, peut-on dire, *l'action de grâces* ; car, outre celle qui porte précisément ce titre (le n° IV), la cinquième, qui l'a suivie de près, commence bien par un panégyrique de *la martyre Julitta* ; mais Basile s'acquitte brièvement d'un devoir que lui impose le jour où il parle et qui est celui de l'anniversaire, exprime le regret de n'avoir pu traiter entièrement la question dans l'homélie précédente, et y retourne, dès qu'il le peut décemment, pour en achever l'examen. La vingtième est sur l'humilité ; la treizième sur *le Baptême*, et spécialement sur le retard que tant de gens, par un calcul de prudence, mettaient alors à le demander, et la vingt-et-unième, où, à l'occasion d'un *incendie* qui avait ravagé le marché et menacé l'église, il prêche le détachement des biens de ce monde, sont parmi les plus remarquables ; la treizième, surtout, est un modèle de dialectique serrée, d'argumentation pressante, de zèle apostolique.

Nous insisterons un peu plus longuement sur certaines

(1) Le sujet, commentaire du début des *Proverbes*, lui avait été imposé par son évêque, Eusèbe ; elle est remarquable par [redacted] simplicité. Basile qui, après le succès qu'il avait eu à Césarée comme maître de rhétorique, n'avait d'ailleurs pas besoin de se faire connaître, y débute en bon catéchiste, plus soucieux de l'efficacité que de l'effet.

(2) La seconde, que Garnier rejetait, et que Maran admet, me semble, à tout le moins, très suspecte.

homélies qui peuvent se grouper, et qui, en traitant le même thème ou des thèmes analogues, nous permettent d'apercevoir quelles leçons Basile croyait le plus nécessaire d'adresser à son public. Un premier groupe très net est formé par trois *Homélies*, la VI[e], sur ce mot de Luc (*Évangile*, XII, 18) : *Je détruirai mes greniers*, etc. ; la VII[e], *contre les riches* ; et la VIII[e], *à l'occasion d'une famine et d'une sécheresse*. Toutes trois sont dirigées contre la richesse, ou plutôt contre les abus de la richesse ; car Basile, tout en croyant que la réalisation du parfait idéal chrétien exige le renoncement aux biens de ce monde, n'exige pas que tous se fassent moines, et ne condamne pas plus que Chrysostome, en pratique, l'exercice du droit de propriété. Comme Chrysostome, comme tous les témoins de la vie sociale au IV[e] siècle, historiens aussi bien que prédicateurs, il nous donne l'impression d'une société très dure, où les distances entre les classes sont énormes ; où l'État opprime notables et petit peuple sous le poids d'impôts fort lourds, où l'aristocratie, maîtresse des biens fonciers, disposant d'immenses fortunes, s'abandonne à tous les excès du luxe, sans se douter même qu'ils puissent être coupables et scandaleux ; où les magistrats sont souvent prévaricateurs et brutaux ; où abondent les pauvres, les mendiants, les infirmes incapables de gagner leur vie. L'homme qui a organisé, à côté de sa ville épiscopale, toute une cité de la charité, ne pouvait manquer de faire une place considérable, dans sa prédication, à la condamnation de la cupidité et de l'avarice. Il y a été plus spécialement conduit et comme contraint au temps de la famine qui a ravagé la Cappadoce (368). L'homélie VIII a été directement provoquée par elle ; la VI[e] et la VII[e] doivent, selon toute vraisemblance, appartenir à la même période (1).

(1) Voir particulièrement, pour l'homélie VII, la dissertation de A. Dirking, *S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiæ quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina*, Munster, 1921. Les analogies avec Platon ou Plutarque y sont relevées.

Ces homélies font entendre les accents les plus véhéments que nous rencontrions dans l'œuvre oratoire de Basile. Qu'on lise par exemple, dans la sixième, le morceau où, comme dans le discours contre l'usure, il oppose à la peinture du riche, victime de sa richesse dont il devient incapable de jouir, celle du pauvre, qu'il représente réduit à vendre ses enfants comme esclaves : « Comment mettre sous tes yeux la souffrance du pauvre? Le pauvre passe en revue sa maison, et il voit qu'il n'a pas d'or, qu'il n'a aucun moyen de s'en procurer ; son mobilier et ses vêtements sont tels que peuvent être ceux d'un pauvre ; ils valent à peine quelques oboles. Que fera-t-il ? Son regard tombe enfin sur ses enfants ; il pense que, s'il les mène au marché, il trouvera un remède contre la mort. Imaginez maintenant le conflit entre la contrainte de la faim et le sentiment paternel. L'une le menace de la mort la plus lamentable, et la nature, faisant contre-poids, le pousse à mourir avec ses enfants. Il se met en marche; il s'arrête à plusieurs reprises ; enfin la nécessité, le besoin invincible l'emportent. Quelles sont alors les hésitations du père ? Lequel vendrai-je le premier ? se dit-il. Quel est celui que le marchand de blé préférera ? Vendrai-je l'aîné ? Mais je voudrais respecter son privilège. Le plus jeune? Mais j'ai pitié d'un âge qui n'a pas encore le sentiment du malheur ? » J'arrête la citation ; l'art est peut-être un peu trop visible ; la rhétorique a mis sa marque sur la prosopopée du père, et la recherche du pathétique est poursuivie avec quelque outrance, à la manière des sophistes. Mais l'émotion est sincère, profonde, et la gravité du moment explique qu'elle soit poussée à son paroxysme (1).

(1) *Hom. VI*, 4. Un autre morceau où les procédés de la rhétorique sont également visibles, et, du reste, employés fort habilement, est la description (*ecphrasis*) de l'affamé, *Hom. VIII*, 7. — Un morceau fort brillant, et moins artificiel, est celui du luxe des femmes dans l'*Homélie VII*, 4.

Dans son zèle pour toucher le cœur du riche, Basile emploie tous les moyens. D'autres pages, plus sobres, témoignent de cette fine pénétration, de cette expérience des hommes qui ont contribué pour une si grande part à l'influence exercée par lui ; celles par exemple, où, examinant d'un regard plus apaisé les effets moraux de la richesse, il convient que beaucoup de riches ne sont pas sans vertus. Il en est qui sont pieux, qui sont sobres, qui sont chastes. Mais combien sont véritablement charitables ? La vertu la plus méritoire du riche, sa vertu la plus difficile, c'est celle même qui paraîtrait devoir lui être la plus aisée ; c'est la charité (1).

Basile était un administrateur et un homme d'action. On doit s'attendre qu'il n'ait pas compté uniquement, pour guérir les maux d'une famine, sur le sentiment religieux et le sentiment moral. Il a dû se demander par quelles mesures administratives on pouvait espérer les atténuer. Il ne lui appartenait pas de les prendre, et il n'y fait aucune allusion précise dans ses *homélies*. La *sixième*, celle qui parle du mauvais riche de l'Évangile de Luc, m'incline à penser qu'il n'eût pas été tout à fait du même avis que Libanios, qui a parlé à plusieurs reprises (2) des famines dont Antioche a eu à souffrir, et des mesures de répression, parfois rudes, que les magistrats décidèrent contre les boulangers. Libanios blâme catégoriquement ces mesures ; il se vante de les avoir fait retirer au moins une fois ; il leur attribue un effet contraire à celui qu'on souhaitait, et se félicite qu'au lendemain de son intervention le pain ait reparu comme par enchantement. Basile paraît assez clairement juger que les manœuvres des accapareurs ne sont nullement étrangères sinon à l'origine, du moins à l'aggravation du fléau. A-t-il souhaité l'intervention des autorités ? Il ne nous fait aucune confidence à ce sujet.

Mais il menace de la colère divine les riches qui ferment

(1) *Hom. VII*, 3.
(2) Dans le discours *sur sa vie.*

leurs greniers. Il les somme, en évoquant la vision du jugement dernier, de les rouvrir ; d'autre part, pour mettre fin à la longue sécheresse qui a nui aux récoltes, il fait faire, à l'église, des prières publiques, auxquelles trop peu de fidèles viennent assister : « Vous, hommes, vous vaquez à vos affaires, à part quelques exceptions ; vous, femmes vous ne faites que les encourager à ce culte de Mammon. Il reste à peine quelques personnes autour de moi, et celles-là s'ennuient, bâillent, ne font que se retourner, attendant avec impatience que le chantre ait achevé les versets, et que, délivrés de la prière, ils puissent sortir de l'église comme d'une prison. Quant à ces tout jeunes enfants, qui ont laissé leurs tablettes dans les écoles pour venir crier avec nous, ils prennent plutôt la chose comme une distraction et un plaisir ; notre chagrin leur est une fête ; car les voilà débarrassés du maître et de l'ennui des études (1). »

Un second groupe d'homélies est consacré à des vices plus individuels que sociaux : la colère (*Hom. X*), l'envie (*Hom. XI*), l'ivresse (*Hom. XII*). L'homélie XI est parfois comme une contre-partie des attaques passionnées que Basile dirige contre les riches. Basile y analyse avec sa précision et sa finesse habituelles tous les aspects que peut prendre l'envie, et les maux qu'elle peut causer ; mais il insiste particulièrement sur celle que le pauvre éprouve contre le riche, sans oublier non plus celle qui s'attache au prêtre, quand il est trop bon orateur ou pour d'autres motifs. L'homélie sur la colère, à laquelle les populations de la Cappadoce, encore rudes, malgré les progrès que la province avait faits au IVe siècle, semblent avoir été particulièrement enclins, est une de celles où l'influence de cette culture profane, que Basile possédait, apparaît sous une double forme : celle de la rhétorique — par exemple dans la description si pittoresque de l'homme en

(1) *Hom. VIII*, 3.

colère (1), et celle de la philosophie morale, à laquelle il emprunte sa théorie sur l'élément sensible de notre âme, le *θυμός*, faculté dont il faut apprendre le bon usage, et qu'il faut régler, non extirper.

Un dernier groupe est celui des homélies théologiques. Ce sont la IX[e], *que Dieu n'est pas cause des maux* ; la XV[e], *sur la foi* ; la XVI[e], sur le *début de l'Évangile de saint Jean* ; la XXIV[e], *contre les Sabelliens, les Ariens et les Anoméens*. La IX[e] résout le problème comme l'avaient déjà résolu les *Apologistes*, et comme la *Genèse* invite à le résoudre : il n'y a de mal véritable que le péché : le péché vient de nous ; il résulte du mauvais usage du libre arbitre d'abord par l'ange déchu qui est devenu le diable, ensuite par l'homme. L'homélie XV est assez courte, mais fort belle. Basile y combat, comme le fera Grégoire de Nazianze dans le premier de ses grands discours théologiques, la fureur de dispute qui, depuis l'origine de la controverse arienne, s'était emparée de tous, même des gens du peuple, dans tout l'Orient grec. Il est obligé de parler théologie, pour maintenir la bonne doctrine, et il redoute de le faire, parce qu'il craint de trop bien répondre à l'attente et à la curiosité indiscrète de son public : « Toutes les oreilles sont ouvertes pour entendre parler de théologie, et jamais on n'est rassasié à l'église de ces sortes de discours (2). » Il rappelle avec éloquence quelles conditions il faut remplir pour oser les traiter et expose ensuite, très brièvement, la croyance orthodoxe sur la Trinité. La plus substantielle et la plus intéressante de ces homélies est la XXIV[e]. Les précautions infinies, dont Basile s'entoure dans la XV[e] et aussi dans la XVI[e], n'y manquent point ; mais, après les avoir prises, il se décide à parler avec netteté et fermeté, sans excès de précision toutefois. Il se sait surveillé ; il sait qu'on s'emparera de la moindre parole imprudente pour la détourner de son

(1) *Hom. X*, 2. — Cf. celle de l'ivrogne, *Hom. XII*, 7.
(2) *Hom. XV*, 1.

sens : « Vous siégez autour de moi comme des juges, non comme des disciples », dit-il à ses auditeurs. « Cependant vous allez entendre non ce qui vous plaît, mais la vérité (1) » Il fait front à la fois contre le sabellianisme et contre l'arianisme, en les accusant, l'un de renouveler le judaïsme, c'est-à-dire le monothéisme pur, auquel il fait retour en interprétant la *trinité* comme une simple apparence ; et l'autre, de renouveler au contraire le polythéisme hellénique. Ce sont des idées communes à tous les Cappadociens ; nous les retrouverons dans les traités dogmatiques, qui nous donneront l'occasion de les exposer plus en détail.

Les Panégyriques. — De toutes les formes du discours chrétien, le *panégyrique* est celle qui avait le plus de rapport avec l'une de celles du discours profane. L'*éloge*, ou ἐγκώμιον, était un des genres favoris de l'éloquence classique, depuis ses plus lointaines origines. Isocrate en avait donné le modèle dans son *Éloge d'Évagoras* et dans d'autres écrits. La seconde sophistique l'avait cultivé avec passion. Les rhéteurs en avaient établi les règles avec une précision minutieuse, et on en pouvait trouver chez eux une sorte de *schème* très complet, qu'il n'y avait plus qu'à remplir avec les particularités tirées de la vie de celui qu'on allait louer. Ils avaient très subtilement subdivisé le genre en variétés, dont chacune avait ses caractères spéciaux (2). L'*éloge* ou le *panégyrique* (ce dernier nom signifie : discours prononcé dans une grande assemblée, dans une fête solennelle) devait donc provoquer plus que l'homélie la virtuosité des grands orateurs chrétiens ; accoutumé à celle des rhéteurs profanes, leur auditoire n'eût pas compris qu'ils se condamnassent à la simplicité et à la sobriété qu'ont su garder quelques

(1) *Hom. XXIV*, 4.

(2) Voir le bon exposé de M. F. Boulenger, dans l'introduction de son édition des *Discours funèbres de Grégoire de Nazianze* (collection Lejay, Paris, 1908).

Actes des Martyrs, d'ailleurs assez rares. C'était tantôt dans les églises de la ville, mais souvent aussi à la campagne, dans les chapelles ou les oratoires qu'on avait élevés auprès des tombeaux des victimes, que le prédicateur parlait, devant la foule accourue de la ville et de tous les environs. C'est donc dans les *panégyriques* qu'il est le plus aisé de saisir les preuves d'influence de la sophistique sur l'éloquence chrétienne ; mais quoique ceux d'entre eux qui sont de Basile, de Grégoire de Nazianze ou de Chrysostome contiennent de belles pages émues ou fortes, ce qui a fait leur succès en leur temps risque de nous les faire moins goûter, en l'ensemble, que les simples homélies où le ton s'éloigne moins du modèle évangélique.

Des cinq panégyriques de Basile que nous possédons, nous avons vu que l'un, assez vite, tourne précisément à l'homélie, ce qui indique peut-être, aussi bien que le nombre total, en somme assez faible, de ses discours de cet ordre, qu'il préférait celle-ci à l'éloge ou au sermon théologique. Ce panégyrique écourté est celui d'une femme, Julitta, qui avait un procès avec un païen, un homme puissant ; quand l'affaire vint en jugement, il la dénonça comme incapable d'ester en justice, en qualité de chrétienne. Interrogée, Julitta avoua sa foi, fut condamnée au supplice du feu, auquel elle marcha en exhortant les assistants ; en les invitant à constater qu'une femme pouvait égaler les hommes en courage et vaincre le démon par sa constance. L'attitude de la martyre, son supplice pendant lequel la flamme l'enveloppe comme « une chambre lumineuse (1) », son corps miraculeusement conservé et placé dans un tombeau dont la présence aux environs de la ville est pour elle une bénédiction, qui

(1) Ce qui rappelle le martyre de Polycarpe. — Basile ne donne aucun renseignement sur le lieu ni la date. L'histoire de la Julitta de Tarse, sous Maximin Daza, que rapporte ALLARD (*Hist. des Persécutions*), n'a pas de points communs avec le récit de Basile.

s'atteste par les sources abondantes jaillies en cet endroit, tels sont les thèmes que Basile a traités, rapidement et brillamment.

Le panégyrique de *Barlaam* (*Or.*, XVII) est rempli d'une rhétorique qui n'est pas toujours du meilleur aloi. Il commence par un développement sur le renversement des valeurs qu'a introduit le christianisme. On pleurait autrefois Jacob, Moïse, Samuel. « Maintenant, nous *sautons de joie* pour célébrer la mort des Saints. » Le morceau qui suit sur la joie du martyre est plus heureux. Mais les antithèses où Barlaam, qui n'était qu'un paysan *ignorant*, apparaît comme devenu un *maître* de piété, sont aussi forcées que l'est la métaphore de l'exorde citée plus haut. Barlaam subit une épreuve analogue à celle de Mucius Scévola ; elle est célèbrée en termes qui ne dépareraient pas un discours de Polémon. Il est plus que douteux qu'un pareil discours soit authentique (1), et la péroraison où l'orateur, avec une feinte humilité et sur un ton aussi déclamatoire que celui de tout ce qui précède, passe la parole à de plus autorisés que lui, ne convient guère à la dignité de Basile, même jeune.

Il reste donc les trois panégyriques de *Gordios*, des *Quarante Martyrs*, et de *Mamas*. Celui de Gordios, qui est un peu plus long que celui de Barlaam, commence par un exorde qui est dans la manière sophistique (2). L'orateur cependant déclare aussitôt après qu'il veut suivre Salomon, qui dans les *Proverbes* (29, 2) recommande la simplicité, et « que les maîtres de la doctrine divine ne

(1) Garnier le rejetait et l'attribuait à Chrysostome, parmi les œuvres duquel se trouve un autre discours qui a le même héros ; je ne le crois pas plus de Chrysostome que de Basile. Maran, en revisant le jugement de Garnier, dans sa *Vie de saint Basile*, n'ose pas se prononcer nettement pour l'authenticité, quoique [redacted] critique soit beaucoup moins sévère que celle de son prédécesseur et que Tillemont l'eût fait avant lui.

(2) Sur les abeilles. Ce panégyrique [redacted] dû être célèbre ; il [redacted] été imité dans des récits postérieurs (Franchi de Cavalieri, *Studi* [redacted] *Testi*, XIX, Rome, 1908). Sur Gordios, cf. Allard, V, 311-14.

connaissent pas les règles de l'*éloge*. Après quoi, pour montrer qu'il ne les ignore pas, il en rappelle assez exactement quelques-unes, celles qui prescrivent de parler d'abord de la famille et de l'éducation du héros, et, tout en proclamant que c'est là ostentation vaine, il ne s'interdit pas de parler de la patrie de Gordios. Gordios était un centurion, qui se fit arrêter un jour de grande fête, où se donnaient des courses de char, en plein cirque. La scène de l'arrestation, celle de l'interrogatoire, celle du supplice ont du mouvement et de la force, sans échapper toujours au mauvais goût, surtout dans les longs discours prêtés au martyr.

L'éloge des *Quarante Martyrs* (célèbres par leur nombre et par les circonstances de leur supplice) a été fort admiré par les âges suivants ; il a inspiré notamment le poète Romanos (1). L'exorde, malgré quelques jeux de mots, est d'une simplicité relative. Il est suivi de déclarations, analogues à celles du panégyrique de Gordios, sur le dédain que l'orateur chrétien doit professer pour les règles données par les rhéteurs. Basile en effet ne se conforme pas servilement à la technique traditionnelle. Mais il n'en sacrifie pas moins au goût du temps, dans la scène de l'interrogatoire, dans les discours bien verbeux qui sont prêtés aux martyrs. Le magistrat, irrité de leur résistance, veut inventer pour eux une mort douloureuse et lente. La scène se passe à Sébaste, en Arménie ; on est en hiver ; il fait un froid si rigoureux que, pendant la nuit du supplice, l'étang voisin de la ville s'est complètement gelé et qu'on peut le traverser à pied sec. Or le supplice imaginé est d'exposer les condamnés, tout nus, à ce froid terrible. Un seul d'entre eux fléchit et se laissa emmener au bain chaud préparé à quelque distance, pour ceux qui manqueraient de courage ; il y mourut en

(1) Krumbacher, *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1907. — Le fait se place pendant la persécution de Licinius, en 320 (Sozomène, *H. E.*, IX, 2 ; Allard, V, 310.)

se réchauffant ; le garde, chargé de la surveillance, fut converti par une vision et par le courage des trente-neuf autres ; il vint rétablir le nombre initial. Le jour levé, les martyrs respiraient encore ; on brûla leurs corps, et on jeta leur cendres dans le fleuve. Ainsi « le martyre de ces bienheureux leur fit traverser la création tout entière. Ils soutinrent leur combat sur la terre ; ils résistèrent à la rigueur de l'air ; ils furent livrés au feu, et ce fut l'eau qui finalement les reçut ». Ce n'est pas ici la rhétorique seule qui inspire Basile, quoiqu'elle ait sa part dans cette phrase. Pour que nous comprenions le goût du temps, il faut nous représenter l'état d'esprit d'un chrétien, habitué, par la pratique de l'exégèse allégorique, à rechercher partout des symboles, des harmonies providentielles. Basile, cependant bien sobre à côté de tant d'autres, a vu vraiment, dans cette multiplication des épreuves imposées aux Quarante, comme dans leur nombre exceptionnel, un dessein divin, celui de donner à leur martyre une sorte de plénitude et de perfection incomparables. Nous risquerions donc d'être injustes, si nous attribuions uniquement à la sophistique des inspirations auxquelles elle n'est pas étrangère, mais que l'esprit chrétien aussi a contribué à susciter ou a profondément transformées.

Le panégyrique de Mamas est assez court, et l'authenticité n'en est pas douteuse. Il commence par un exorde assez curieux, qui confirme, il me semble, ce que nous avons cru apercevoir d'une certaine indépendance de Basile par rapport au goût de ses contemporains et de son désir de ne pas s'abandonner à certains excès trop visibles de l'éloquence de parade. La foule qui se presse autour de lui est nombreuse ; elle attend beaucoup de l'orateur ; elle souhaite qu'il l'étonne et l'éblouisse ; et Basile commence par lui dire qu'il sent sa faiblesse ; je crois plutôt qu'il ne veut pas, de parti-pris, lui donner ce qu'elle attend. Il invite donc ses auditeurs à une sorte de collaboration ; que chacun d'eux fasse appel à ses

souvenirs propres : « Que ceux qui ont vu le martyr dans leurs songes, se souviennent de lui ; que ceux-là en fassent autant qui sont venus en ce lieu (1) et ont obtenu par lui la réalisation de leurs vœux ; et ceux-là qui l'ont invoqué sans quitter leur maison et qu'il est allé trouver au milieu de leur travail ; et ceux qu'il a guéris de quelque infirmité ; et ceux à qui il a rendu leurs enfants déjà morts ; et ceux dont il a prolongé la vie. Réunissez tout cela, et faites en commun son éloge. » Manière ingénieuse de rappeler ses miracles et la reconnaissance qu'ils doivent inspirer. Mamas était un simple berger ; impossible donc de le louer selon les traditions de l'*éloge* profane ; — voici revenir le thème que nous avons trouvé dans les deux discours précédents. « Mamas n'a pas d'ancêtres ; il est un ancêtre. » Puis Basile *décrit* la vie du berger, appuyant sa description d'exemples bibliques, ceux d'Abel et de Moïse. Il ne dit rien de précis sur le martyre et termine par une fin théologique, qui semble dirigée contre les Anoméens. En somme, l'éloge de Mamas est celui de ces trois discours qui contient la plus forte part d'instruction. Une tendance apparaît à tourner le panégyrique au sermon. Basile semble prêt à s'engager dans la voie qui sera celle de Bossuet.

III

Les Traités. — Nous avons de Basile trois traités d'inégale importance, le petit ouvrage *sur la lecture des auteurs profanes*, classé à tort dans nos éditions parmi les homélies diverses avec le n° XXII ; et deux écrits beaucoup plus considérables ; trois livres *contre Eunomios*, et le livre *sur le Saint-Esprit*.

Discours adressé aux jeunes gens, sur la manière de tirer

(1) Le sermon est donc prêché auprès du tombeau .— Allard, III, 142 ; 258-9.

profit des lettres helléniques (1), tel est le titre exact d'un petit ouvrage qui [redacted] rendu service à deux moments, lors de sa publication, et longtemps après, à l'époque de la Renaissance (2), quand se posa de nouveau pour la chrétienté la question de l'utilisation de la culture profane et du rôle qu'elle peut jouer dans l'enseignement. Il n'a plus guère pour nous que cet intérêt historique. Composé pour des neveux de Basile, qui étaient en train de faire leurs études, il tient assurément de cette destination spéciale à la fois une certaine fraîcheur qui n'est pas sans agrément, et sans doute aussi le caractère assez élémentaire qu'il nous semble avoir aujourd'hui. Basile s'est évidemment proposé, en s'adressant à ces jeunes enfants, de tracer des règles valables pour toutes les familles chrétiennes ; mais il n'a nullement posé, dans toute son extension et avec toute sa gravité, le problème des rapports entre la littérature païenne et l'enseignement chrétien. C'est sans doute qu'en fait il le considère comme déjà résolu, et il est vrai qu'il avait été pratiquement tranché dès le IIe siècle et au IIIe. Le début du traité indique du reste suffisamment que ces enfants, à qui Basile semble servir de père et qui n'avaient peut-être plus leurs parents (3), sont en train de recevoir tout simplement l'éducation traditionnelle : « Ne soyez pas surpris, si, joignant ma propre expérience aux leçons journalières de vos maîtres et à celles des grands écrivains de l'antiquité avec qui vous entretenez, pour ainsi dire, un commerce habituel

(1) Il a été édité très souvent à part, soit en France, soit ailleurs. Migne a reproduit l'édition de Frémion, qui a consulté vingt manuscrits de la Bibliothèque nationale, publié leurs variantes, accompagné le texte d'une traduction et de notes assez copieuses (Paris, 1819). On peut citer encore les éditions de Sommer (Paris, 1853) et de J. Martin (*Ib.* 1879), souvent rééditées. Sur les sources de Basile, Büttner, *Basilius des Grossen Mahnworte an die Jugend*, Munich, 1908).

(2) Les éditions en furent alors très nombreuses. Pour la France, on peut consulter Delaruelle, *G. Budé*, Paris, 1907.

(3) Cf. la phrase de l'exorde, ποθεῖν τοὺς τεκόντας, qui peut viser leur mort, ou tout au moins signifier leur absence.

par la lecture des ouvrages qu'ils nous ont laissés, je me flatte de pouvoir par moi-même vous donner quelques instructions plus utiles que les leurs » (1). Que reste-t-il alors, sinon de prendre les précautions nécessaires, de faire un choix diligent dans les œuvres des poètes, des historiens ou des orateurs, et d'écarter tout ce qui pourrait gâter de jeunes âmes ? Basile se place à peu près uniquement au point de vue moral ; il ne semble guère apercevoir un danger du côté d'un polythéisme décidément périmé. Après quelques pages d'introduction qui sont celles où la question est serrée du plus près et où se reconnaissent l'élévation de vues et la pénétration coutumières à Basile, il passe à l'examen de la littérature païenne, en commençant par la poésie, et naturellement par Homère, à propos duquel il suit l'opinion que ses poèmes sont d'un bout à l'autre une instruction morale, un éloge de la vertu (2). Peu à peu, il abandonne ces réflexions sur les ouvrages littéraires eux-mêmes, pour se laisser aller au plaisir d'en extraire des anecdotes qui peuvent avoir un profit moral. Son traité devient ainsi un tissu d'historiettes agréablement contées, qui rappelle de très près la manière de Plutarque dans son livre *sur la lecture des poètes*, et participe beaucoup moins de celle de Platon, quoique Platon y soit assez fréquemment cité ou utilisé. C'est une aimable causerie, où Basile a visiblement souhaité rester à la portée de ses jeunes lecteurs, et à laquelle il est douteux qu'il ait attaché l'importance que les siècles suivants lui ont attribuée. Mais, par l'esprit assez libéral qui l'anime, ce petit écrit, qui nous déçoit un peu, n'en a pas moins exercé, aux époques que j'ai dites, une influence bienfaisante. L'introduction suggère qu'il appartient aux dernières années de la vie de Basile (3).

(1) Traduction Frémion, p. 15.
(2) Ch. IV (des *Bénedictins* — IX de Frémion).
(3) Il y parle de « son âge et de l'expérience qu'il a acquise dans les nombreuses situations de sa vie », éd. Frémion, p. 13.

Le traité contre Eunomios. — Le traité contre Eunomios est intitulé : *Réfutation de l'Apologie de l'impie Eunomios* (1) ; il est sans doute assez antérieur au petit ouvrage que nous avons étudié le premier, non à cause de sa date, mais à cause de son sujet. Il est de 363-4 environ et comprend trois livres ; car le IVe et Ve livres que donnent nos manuscrits ne sont certainement pas de Basile (2).

Eunomios, formé à l'école d'Aétios, Cappadocien d'origine comme Basile, a été le coryphée des *Anoméens* (3). Évêque de Cyzique en 360, et bientôt déposé, il avait publié une *Apologie* que nous avons conservée, et qu'il importe de résumer, pour qu'on juge mieux de la réponse qu'y fait Basile. Eunomios y apparaît comme un esprit tranchant, un logicien, plus aristotélicien que platonicien, qui, dans un style concis (4), dégagé de toute vaine parure, expose froidement son système, en écartant les opinions adverses par une série de dilemmes. Après un exorde assez long sur la calomnie, il donne son *Credo* en une formule très brève, et reconnaît aussitôt que cette formule, si elle représente la tradition, a besoin d'être expliquée. L'unité de Dieu, pose-t-il en principe, est établie par l'idée que nous en avons naturellement aussi bien que par la foi. Le caractère principal de ce Dieu unique est d'être inengendré ; être inengendré n'est pas un de ses attributs, c'est son essence même, qu'il ne peut par conséquent partager avec aucun autre. Comment serait-on assez insensé pour

(1) La forme exacte du titre n'est pas sûre ; les manuscrits varient, d'après les indications que donnent les Bénédictins.

(2) Ils ont été attribués à Didyme, notamment par Funk (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen*). Sur la date de *l'Apologie* d'Eunomios, cf. Diekamp, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909, p. 6 ; et Jæger, préface du second volume de l'édition du *Contre Eunomios* de Grégoire de Nysse, p. viii.

(3) Sur Eunomios, cf. livre VI, chapitre i, *infra*.

(4) Concis et même sec, quoique élégant ; c'est pourquoi Norden n'a pas tout à fait raison (*Antike Kunstprosa*, 501) de faire d'Eunomios un disciple d'Isocrate ; ce que dit Grégoire de Nysse (*Contre Eunomios*, III, tome V, p. 24, éd. Jæger) ne l'implique pas en un sens aussi général.

dire que le Fils est l'égal du Père, quand, dans l'*Évangile de saint Jean* (XIV, 28), il dit expressément lui-même que son Père est plus grand que lui ; quand l'Écriture le qualifie de rejeton (γέννημα), de créature (ποίημα). Il est engendré, il fut donc un temps où il n'était pas ; car il serait absurde de dire qu'il était et qu'il naquit. Il n'est cependant pas du même ordre que les créatures, ayant été seul engendré et créé immédiatement par le Père, tandis que tout le reste a été créé après lui et par son intermédiaire. Sa génération n'a rien de commun avec la génération humaine et ne suppose pas l'existence d'une matière, au sens de la philosophie hellénique. Cela étant admis, quel inconvénient y a-t-il à le traiter de créature ? Il ne faut pas avoir peur d'accorder les mots avec les choses. Il faut donc blâmer ceux qui consentent bien à dire que le Fils a été fait et créé, tandis que le Père est inengendré et incréé, mais se contredisent ensuite en concédant qu'il y a entre eux similitude quant à la substance (1). On dira, que, s'ils sont différents en tant que l'un est inengendré et l'autre engendré, ils sont semblables par leurs autres attributs (lumière, vie, puissance). Mais nous avons vu qu'être inengendré d'une part, engendré de l'autre, n'est pas un attribut, c'est l'essence même. Ni par l'essence, ni par les opérations, le principe inengendré et supérieur à toute cause ne peut être assimilé à l'être engendré et soumis à la loi de son Père. Les prophètes n'ont prêché qu'un seul Dieu, ce qui n'interdit pas que nous appelions le *Monogène* Dieu (2), à condition d'ajouter que le Père en est la cause. Je passe quelques explications complémentaires, et l'exégèse de quelques paroles de Paul (*Coloss.* 45, 16). Le compte du Fils étant ainsi réglé, il est aisé de remettre aussi à sa place l'Esprit (ou Paraclet), qui est troisième en dignité et en rang ; distinct du Père qui est le premier et du Fils qui est

(1) Ce sont les *Homéens*.
(2) Il le faut bien, à cause du 1er verset de l'*Évangile de Jean*.

le second ; produit par l'opération du *Monogène* ; ne possédant ni la divinité ni la puissance créatrice, mais rempli d'un pouvoir sanctificateur et instructeur. Tout cela une fois acquis, Eunomios répète sous une forme plus détaillée son *Credo* ; il l'appuie sur le verset 17 du chapitre XVI de *Mathieu* et le 36e du second chapitre des *Actes*, naturellement aussi sur le texte qui est le recours suprême des Ariens, *Proverbes*, VIII, 22 ; et encore sur *I Cor.*, VIII, 6 ; et *Jean*, I, 3. Le Fils n'est ni consubstantiel (*homoousios*), ni semblable par la substance (*homoiousios*) ; voilà ce qu'il flatte d'avoir démontré aujourd'hui à ceux à qui il s'adresse (1), et avec plus de détail dans d'autres écrits. Il revendique ensuite fièrement et noblement le droit de défendre ce qu'il sait être la vérité, contre laquelle ne peut rien une multitude de notables, même si elle ne trouve pour défenseur qu'un homme pauvre. Une troisième formule de *Credo*, avec un dernier appel à deux des textes cités plus haut (I *Cor.*, VIII, 8 et *Proverbes*, VIII, 22) termine l'*Apologie*.

Tel est cet opuscule, si précis dans ses affirmations de principe, d'une dialectique si serrée dans ses déductions, et où des conclusions radicales ne s'enveloppent d'aucun voile. L'analyse que j'en ai donnée laisse peut-être percevoir cette élégance un peu nue qui caractérise la forme ; il suffit de jeter un regard sur un texte où la traduction latine soit placée en face du grec pour deviner à quel point Eunomios recherche la concision ; la traduction dépasse toujours d'un tiers ou d'un quart la longueur de l'original.

Basile commence sa réfutation, en professant, comme il le fait souvent dans ses homélies, qu'il ne s'engage qu'à contre-cœur dans une controverse théologique. Cependant il espère ou ramener les égarés, ou réconforter ceux qui se sont maintenus dans la bonne voie ;

(1) Littéralement : *à vous qui êtes présents*. On verra tout à l'heure comment Basile interprète ce passage.

il ajoute, en homme que l'expérience a parfois déçu, que tout au moins il aura fait son devoir. Il rappelle qu'avant Eunomios le Galate (1), il y avait eu Aèce le Syrien (2). Mais Aèce sera réfuté du même coup qu'Eunomios, qui est allé encore plus loin que lui dans le mensonge, l'ignorance, l'insolence et le blasphème. Basile aurait peut-être parlé avec une modération relative des *Homéens*. Mais l'*Anoméisme* est la forme extrême du néo-arianisme, et Basile l'a en exécration. Emporté par sa véhémence, il reproche à Eunomios jusqu'au cadre qu'il a donné à son *Apologie*, en voulant la faire passer pour adressée à un concile, ce qui serait un artifice (3) perfide. Puis, rapprochant de l'exorde, dont il a cité une partie textuellement, cette péroraison où Eunomios proclame que la vérité ne se reconnaît ni au nombre ni à la dignité de ses défenseurs, il s'indigne, avec une ampleur et une ardeur qui font ressortir la sobriété discrète de son adversaire, de cette prétention d'un individu à détenir seul cette vérité, de ce dédain orgueilleux de l'accord des Églises, de l'unanimité de la tradition. Il passe alors au *Credo* d'Eunomios, en cite la formule, en lui reprochant d'avouer lui-même qu'elle est trop générale et a besoin d'être interprétée. Il entre ensuite vigoureusement dans la discussion, et, oubliant peut-être un peu qu'un des griefs familiers aux Ariens était que le mot de *consubstantiel* (homoousios) n'est pas dans l'Écriture, il le blâme de substituer au terme qui convient pour désigner Dieu, au terme de *Père*, celui d'*Inengendré*, qui n'est pas scripturaire. Tout cela est éloquent, pressant, d'une belle forme oratoire, mais un peu partial. Basile prend plus décidément l'avantage, quand, soumettant à

(1) Il semble bien qu'Eunomios était Cappadocien, de la région limitrophe de la Galatie. Basile l'appelle Galate pour sauver l'honneur de son pays natal.

(2) Cf. livre VI, ch. I.

(3) Même si Basile a raison, et si c'est là fiction pure, le crime n'est peut-être pas si grave.

une discussion serrée les déductions d'Eunomios, il montre que leur rigueur n'est souvent qu'apparente, et que son analyse simplifie beaucoup trop les choses. C'est « pure folie », dit-il, que de mettre l'essence dans l'*inengendré*, alors qu'à ce compte on pourrait la trouver tout aussi bien dans n'importe quel autre des attributs. C'est abuser des *catégories* d'Aristote et substituer aux enseignements du Saint-Esprit ceux de « la sagesse des princes de ce monde ». La grande querelle entre Eunome et Basile, c'est, au fond, qu'Eunome, confiant en la force de la raison humaine, croit qu'on peut arriver à définir sans obscurité l'essence divine, et que Basile l'estime incompréhensible. « Pour tout dire, prétendre qu'on a découvert l'essence même de Dieu qui est au-dessus de toutes choses, quelle superbe et quel enivrement ! Voici qu'ils effacent par leur grandiloquence celui-là même qui a dit (1) : « Je poserai mon trône plus haut que les astres », eux qui n'ont pas seulement l'audace de défier les astres et le ciel, mais qui ont la prétention de pénétrer l'essence même du Dieu de l'univers. Demandons à Eunome d'où il prétend en avoir tiré la conception. C'est, dira-t-il, du sentiment universel. Mais ce sentiment nous suggère l'existence de Dieu, non sa nature. Sera-ce de l'enseignement du Saint-Esprit ? Lequel, selon quelle tradition ? Le grand David, à qui Dieu a révélé les secrets et les mystères de sa sagesse, ne confesse-t-il pas manifestement que la connaissance de Dieu est inaccessible, quand il dit : « J'ai admiré ta science ; j'en ai vu la grandeur ; non, je ne pourrai pas y atteindre (2). » Isaïe, qui a contemplé la gloire de Dieu, que nous a-t-il révélé de l'essence divine ? lui qui, dans sa prophétie du Christ, profère cette déclaration : « Qui racontera sa génération ? (3) » Et le vase d'élection, Paul, celui en qui par-

(1) I, 12.
(2) *Psaume CXXXVIII*, 6.
(3) LIII, 8.

lait Christ lui-même, celui qui fut ravi jusqu'au troisième ciel, celui qui a entendu des paroles ineffables, qu'il n'est pas permis à l'homme de prononcer, quel enseignement nous a-t-il livré sur l'essence de Dieu ? lui qui, lorsqu'il eut entrevu certaines raisons partielles de la Providence, comme saisi de vertige en présence de la difficulté de les contempler, poussa ce cri : « O profondeur de la richesse et de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Comme ses jugements sont insondables ! et impénétrables ses voies ! (1) » Si tout cela est inaccessible à ceux qui ont atteint le degré de science où Paul était parvenu, quel n'est pas l'orgueil de ceux qui se font forts de connaître l'essence de Dieu ?

Basile a donné dans cette page une belle expression au sentiment chrétien, à l'humilité chrétienne que l'assurance intellectuelle d'Eunomios ne pouvait manquer de choquer. Nous ne saurions le suivre pas à pas, dans une discussion dont nous venons de définir suffisamment l'allure et de caractériser l'esprit. Une dialectique serrée s'y associe à une passion véhémente, et il n'est pas exagéré de dire que cette union d'une raison lucide et d'un sentiment exalté rappelle quelquefois, non seulement Athanase, mais Démosthène. Pour conclure ce premier livre, consacré à la doctrine du Père, Basile trouve que le judaïsme valait encore mieux que l'anoméisme.

Le second livre traite du Fils. Basile y fait encore de nombreuses citations textuelles de l'*Apologie*, en reprochant à l'auteur d'innover souvent, non seulement dans les idées, mais dans les termes (2), alors que les *Septante*, dans leur souci d'exactitude, ont préféré, quand se présentaient certains cas trop dificiles, conserver le mot hébreu, plutôt que de s'exposer à innover. Après une de ces citations, il apprécie ainsi la thèse d'Eunome sur la concordance nécessaire entre les mots et l'objet qu'ils signifient :

(1) *Rom.*, XI, 33.
(2) II, 6-7.

« Comme dans un *forum* de songes, dans une assemblée d'ivrognes, devant un public qui n'écoute ni ne comprend rien de ce qu'on lui dit, tu légifères en toute licence, et tu t'imagines qu'il suffit que tu avances une chose pour qu'elle puisse se passer de toute démonstration (1). » Il soutient ensuite qu'on peut déduire de la thèse que la substance du Fils consiste dans la génération des conclusions aussi scandaleuses que de celle qui définit l'essence du Père par l'inengendré. Le grand blasphème d'Eunome, dont tout le reste n'est que le prélude, est dans l'assertion que « la substance du Fils [redacted] été engendrée alors qu'elle n'était pas, avant sa propre constitution, mais qu'elle a été engendrée avant toutes choses par le dessein du Père », phrase où il voit, de la part d'Eunomios, cependant si provocant d'ordinaire, un ménagement perfide par lequel celui-ci évite de dire crûment que le Fils a été tiré du néant (2). Il rétablit ensuite la doctrine orthodoxe, notamment par le témoignage de Jean, en son premier chapitre, ce qui lui est une occasion de comparer un peu subtilement les débuts différents des quatre Évangiles et de proposer une explication de ces différences. Eunomios délire : « Ne cesseras-tu pas de dire, ô, l'athée ! qu'il n'était pas, celui qui est effectivement, celui qui est la source de la vie, celui qui a donné l'être à tout ce qui est ? (3) » Les démons n'osent pas ce qu'ose Eunomios (4). Basile explique alors le sens de *Monogène*, et se débarrasse un peu rapidement du fameux texte des *Proverbes* (VIII, 22), en alléguant qu'après tout, il est *unique* dans l'Écriture et tiré d'un livre fort *obscur* (5). Il discute le rapport du Père au Fils selon Eunome, et répète ce qu'il avait dit au Ier livre sur la prétention de *tout comprendre*, qui est contraire à la foi chrétienne. Il montre, dans un

(1) *Ib.*, 9.
(2) *Ib.*, 11-12.
(3) 18.
(4) Ils reconnaissent, selon les *Évangiles*, le Fils de Dieu.
(5) Il [redacted] reprend d'ailleurs plus bas l'examen plus attentivement.

morceau particulièrement vigoureux et brillant, comment la parole : « *Lumen de lumine* » est une gêne pour Eunome (1), et comment Eunome rompt avec tous les théologiens qui l'ont précédé, pour s'ouvrir une voie inconnue qui, selon lui, mène à Dieu. Il le met en contradiction avec lui-même, et déclare, en entamant un nouveau sujet, qu'à part Montan, personne n'a blasphémé comme Eunome contre l'*Esprit.* Cela le conduit à son IIe livre, qui traitera du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit, dit Eunome, est troisième par la dignité, par le rang, par la nature. C'est cette dernière assertion que Basile s'applique à réfuter, par des considérations tirées de la nature des anges (différents par leurs emplois, non par leur nature) (2). Son argumentation tend à prouver que les deux premières différences (dignité et rang) n'entraînent pas la troisième : nature. Elle aboutit à un morceau éloquent : « Puisqu'il y a deux sortes de choses, la divinité et les créatures, le pouvoir et la dépendance, la puissance sanctificatrice et ce qui est sanctifié, l'être qui possède la vertu par nature et celui qui agit bien par décision volontaire, dans quelle catégorie placerons-nous l'Esprit ? Dans ce qui est sanctifié ? Mais il est la sanctification même. Sera-ce parmi les êtres qui acquièrent la vertu par leurs bonnes actions ? Mais il est bon par nature. Sera-ce parmi ceux qui exercent un ministère ? Mais il y a d'autres esprits ministres qui sont envoyés en service... » On voit le thème et le mouvement. Basile examine ensuite un certain nombre de textes scripturaires ; il s'indigne qu'Eunome exclue de la divinité l'Esprit, par lequel « la divinité est en nous ». Il rappelle la formule du baptême ; il rétorque, une fois de plus, la prétention d'Eunome à tout con-

(1) 25-28. 27-30.

(2) Basile expose très nettement à ce propos la croyance à une catégorie d'anges préposée à la garde des nations, et à une seconde, préposée à la garde de chaque individu (ch. I).

naître, alors que nous ignorons tant de choses de la nature même, et non pas seulement de la divinité. Il discute certains des textes invoqués par son adversaire, et termine par ces mots : « Et que personne ne pense qu'on supprime l'hypostase en niant que le Saint-Esprit soit une créature. Il convient, en effet, à un esprit pieux de craindre d'appliquer au Saint-Esprit des termes que l'Écriture n'a pas employés, et d'être convaincu que nous devons attendre le siècle à venir pour nous familiariser avec lui et en avoir une exacte intelligence ; nous l'aurons, quand, ayant dépassé le degré où l'on voit la vérité à travers un miroir et comme une énigme, nous serons jugés dignes de la contemplation face à face. »

Les deux livres qui suivent dans nos manuscrits révèlent, au premier coup d'œil, leur origine apocryphe par la différence du ton et du style. Après un essai de discussion dialectique fort abstraite et fort sèche, ils consistent en un examen de textes de l'Écriture, le IVe sur le Fils, le Ve sur le Saint-Esprit.

Traité du Saint-Esprit (1). — Si le concile de Nicée, en proclamant l'*homoousios*, avait donné son expression définitive à la doctrine du Fils, sa formule sur le Saint-Esprit était restée vague. Dans les années qui suivirent, on ne pouvait manquer de s'en apercevoir (2). Fallait-il employer aussi pour la troisième personne de la Trinité le terme consubstantiel ? Fallait-il appeler l'Esprit *Dieu* (θεός) ? Le mot même de *Trinité*, que Théophile d'Antioche semble avoir employé le premier (3) et que tout le monde employait maintenant, et la formule du Baptême, d'où la notion était issue, semblaient bien impliquer l'égalité des trois personnes. Mais il restait à la proclamer sans ambages, et il était instant de le faire ; car, à mesure que l'orthodoxie nicéenne tendait à l'emporter

(1) Bonne édition spéciale de C. E. H. JOHNSTON, Oxford, 1892.
(2) Voir le bon abrégé de DUCHESNE, *H. de l'Église*, II, p. 367 et suiv.
(3) Cf. tome II, p. 211.

quant au Fils, les opposants, eux, tendaient de plus en plus à s'établir, comme dans la dernière position qu'ils pussent défendre, dans une doctrine qui réservait au moins le cas du Saint-Esprit et l'excluait plus ou moins nettement de l'essence divine. Athanase, en Égypte, dès 362, fit trancher la question par le concile d'Alexandrie. En Asie, elle restait aiguë. Les adversaires de la divinité du Saint-Esprit étaient nombreux et actifs ; on les appelait les *Pneumatomaques* (ceux qui combattent l'esprit), ou les *Macédoniens*, du nom d'un évêque de Constantinople, Macédonius, dont la responsabilité en cette affaire n'apparaît pas très clairement (1).

Saint Basile ne tenait pas, nous l'avons vu, dans les affaires délicates, à froisser trop rudement l'opinion, quand il savait qu'elle restait incertaine ou hostile. Ses homélies nous ont montré avec quelle prudence il procédait. Ces ménagements couraient naturellement risque d'être diversement interprétés. Des esprits élevés comme Athanase les comprenaient et les approuvaient (2). D'autres s'en indignaient. Nous le savons, en particulier, par une lettre de Grégoire de Nazianze, écrite en 372 ou 373 (3) ; Grégoire, dans une réunion, eut de la peine à défendre son ami contre un moine qui n'hésitait pas à l'accuser de mensonge et de flatterie. On s'était particulièrement scandalisé, dans les milieux animés de cet esprit soupçonneux, un jour où, prêchant pour l'anniversaire du martyr Eupsychius, Basile avait évité visiblement d'employer pour l'Esprit la qualification Θεός (Dieu). D'autres précautions qu'il prenait produisaient le même effet. On

(1) Voir sur ce point Duchesne, *loc. cit.*

(2) Voir particulièrement la lettre à *Jean et Antiochus* (371/2), où il prend [redacted] défense en disant qu'il est « l'orgueil de l'Église », et où il s'exprime ainsi [redacted] Il se fait faible, j'en suis sûr, en vue des faibles, pour gagner les faibles ; donc, que nos frères, considérant le but véritable qu'il poursuit, et [redacted] tactique, glorifient le Seigneur, qui a donné à la Cappadoce un évêque tel que chaque pays voudrait en avoir un pareil ».

(3) *Ep. LVIII.*

ne saurait donc être surpris qu'il ait été obligé un jour de préciser sa doctrine. Il l'a fait, dans les dernières années de sa vie, en 375 (1), quand il a écrit son *Traité du Saint-Esprit*, qu'il a adressé à Amphilochios, Cappadocien d'origine, probablement parent de saint Grégoire de Nazianze. Il avait favorisé l'élection d'Amphilochios à l'évêché d'Iconium ; il le regardait comme un de ses meilleurs auxiliaires pour la défense de l'orthodoxie, et il a entretenu avec lui une correspondance, où tiennent le premier rang les trois célèbres *Lettres canoniques* dont nous parlerons plus bas.

L'exorde du traité est écrit sur un ton de gravité facile à comprendre, en la situation que nous venons de décrire. Sur un problème difficile, où il convient d'examiner jusqu'aux syllabes, Basile répondra volontiers aux questions de son ami, parce qu'Amphilochios ne recherche que la vérité, et qu'il n'est point au nombre des « espions » qui surveillent toutes ses paroles et ne l'interrogent que pour lui tendre un piège. Le but du chrétien est de ressembler à Dieu, et c'est par la science exacte des choses divines qu'on peut l'atteindre. Pour le moment, Basile veut expliquer le sens des formules de doxologie qu'il emploie, et qui sont les deux suivantes : rendre grâces « à Dieu avec (μετά) le Fils en compagnie (σὺν) de l'Esprit » et « à Dieu par le Fils en le Saint-Esprit ». Ses adversaires disent qu'elles ne sont pas d'accord l'une avec l'autre, et que la première est une innovation.

L'objet des deux chapitres suivants (II-III) est d'exposer le point de vue des Anoméens, et notamment les conséquences qu'Aèce tire de l'emploi, dans la formule de Paul (I *Cor.*, 8, 6), de trois prépositions distinctes, l'une qui s'applique au Père (ἐξ), pour signifier l'*origine* ; l'autre (δια), propre au Fils et qui lui convient parce qu'il est l'*instrument* ; la troisième (ἐν), relative au Saint-Esprit, pour indiquer le *temps* et le *lieu* (de la création).

(1) La date ressort des lettres 235 et 248.

La thèse de Basile, illustrée aux chapitres IV et V par de nombreux exemples, est que l'Écriture n'établit pas entre elles de distinction aussi tranchée, et que les Anoméens, au lieu de la suivre, soutiennent une thèse philosophique. Il s'échauffe quand il en vient à réfuter ceux qui traitent sa première formule de doxologie révolutionnaire, et, en conservant la préposition qu'il y emploie (μετά), lui donnent une autre construction et un autre sens, par lesquels la véritable notion de la Trinité est ruinée ; ce sont, dit-il, « des gens que le vin fait déraisonner et dont un délire trouble l'esprit (VI) ». Lui-même n'évite pas, il faut le reconnaître, une assez grande subtilité dans le recours aux textes scripturaires, grâce auxquels il veut justifier ce qu'on lui reproche comme une nouveauté (VII), et montrer l'équivalence de la préposition μετά et de la préposition διά (VIII). Après ces préliminaires nécessaires, mais ardus, dont les premiers mots de son introduction avaient pour but d'excuser la sécheresse, Basile entre, au chapitre IX, dans un examen plus large de la nature de l'Esprit, des moyens par lesquels il agit et se communique, des effets qu'il réalise. Excité par la grandeur du sujet, son style prend plus d'ampleur et de force. Mais, comme il est bien loin encore d'avoir réfuté toutes les objections de ses adversaires, il tourne court et déclare qu'il revient à la dialectique. Cependant il a pris son élan, et, dès lors, sa discussion a, pour le lecteur moderne, un intérêt plus vif. L'argumentation s'appuie sur la formule du baptême, telle que la donne le verset 19 du chapitre XXVIII de *Mathieu*. Accepter cette formule et rejeter ensuite le Saint-Esprit, c'est de l'apostasie, c'est de l'athéisme ; c'est nier le Christ (X-XI). Il faut rejeter les arguties de ceux qui, en se fondant sur certaines expressions de saint Paul, soutiennent qu'il suffit de baptiser en le Seigneur (*Ép. aux Galates*, III, 27), ou, au contraire, qu'il faut joindre au Père et au Fils les Anges aussi bien que l'Esprit (I *Timothée*, V, 21), ou tirent argument du « baptême en Moïse » (I *Cor.*, X, 2),

(xii-xiii), ou comprennent mal en quel sens nous sommes baptisés « en l'eau » (xv).

Le chapitre xvi contient quelques-unes des plus belles pages de l'ouvrage. Basile y montre que le Saint-Esprit est inséparable du Père et du Fils, soit qu'il s'agisse de la création, soit qu'il s'agisse de l'incarnation, soit qu'il s'agisse du jugement dernier. Quelques lignes extraites du développement sur la création des Anges (1) en laisseront entrevoir le mouvement et l'éclat : « Imaginez qu'on supprime l'Esprit, et les chœurs des anges sont dissous, les fonctions des archanges sont supprimées ; leur existence tout entière n'a plus de loi, plus d'ordre, plus de règle. Comment les anges pourront-ils dire : « Gloire au Seigneur, au plus haut des cieux ! » s'ils ne sont point inspirés par l'Esprit ? » etc. Si le chapitre xvii examine encore des arguties grammaticales (2), le chapitre xviii soutient avec ampleur l'accord entre la croyance en trois *hypostases* et le dogme de la *monarchie* divine (3) ; le chapitre xix, où Basile défend la divinité du Saint-Esprit contre ceux qui disent qu'on ne doit pas le *glorifier*, en exposant les opérations qui lui sont communes avec le Père, est animé et pressant, ainsi que le xxe, dirigé contre ceux qui ne le placent ni au rang d'esclave ni à celui de maître, mais dans la catégorie des êtres libres. Au xxie, il déclare qu'il est temps de mettre fin à l'argumentation dialectique, et de recourir aux témoignages de l'Écriture. Ces témoignages lui paraissent décisifs ; mais les Pneumatomaques les contestent avec âpreté : « Si nous disons ce que nous avons appris de

(1) Le début de ce chapitre est intéressant à comparer à ce qui est dit, dans les *homélies sur l'Hexæméron*, de la création du monde invisible et des substances spirituelles.

(2) D'où [redacted] tirent d'ailleurs de graves conséquences (différence entre συναριθμεῖσθαι et ὑπαριθμεῖσθαι).

(3) Tous les arguments ne sont pas d'ailleurs d'une force égale ; celui qui est tiré des images impériales n'a pas grande valeur ; l'éloquence [redacted] va pas toujours de pair ici [redacted] la dialectique.

l'Écriture, peut-être vont-ils pousser, d'une voix forte, des cris véhéments, et, se bouchant les oreilles, ils ramasseront des pierres ou tout ce qui tombera sous leurs yeux ; chacun d'eux s'en fera une arme pour marcher contre nous. Néanmoins, nous ne devons pas préférer notre sécurité à la vérité. » Le texte qui lui paraît le plus probant est le verset 17 du chapitre III de la *IIe Épître aux Corinthiens* ; tous ceux qu'il cite viennent également des *Épîtres* de saint Paul, à l'exception d'un seul, qu'il tire des *Actes* (VII, 57-8). Dans le chapitre suivant (XXII), il y ajoute des textes évangéliques ; c'est pour prouver que la communauté de nature entre l'Esprit et les deux autres personnes ressort du fait qu'il est aussi difficile à atteindre qu'elles, et ne peut être conçu que par ceux qu'il éclaire. Il faut donc le glorifier, et sa *doxologie* consiste dans l'énumération de ses attributs (XXIII). La thèse des *Pneumatomaques* peut d'ailleurs être réduite à l'absurde, puisque l'Écriture *glorifie* même des créatures (XXIV). Oui, disent-ils, mais jamais elle ne glorifie l'Esprit en l'associant au Père et au Fils (c'est-à-dire en employant, pour le joindre à eux, la préposition σύν). Basile entreprend alors de démontrer que la préposition ἐν, qu'elle emploie, est équivalente à σύν, et qu'on la trouve appliquée à l'Esprit dans toutes les acceptions dont elle est capable (XXV et XXVI). La suite de cette étude, au chapitre XXVII (1), l'amène à faire cette déclaration intéressante qu'il y a une double source de la vérité catholique, l'Écriture, mais aussi, à côté d'elle, la tradition apostolique. Il va jusqu'à dire : « Si nous tentions d'écarter ceux de nos usages qui ne sont pas établis par l'Écriture, nous risquerions de porter une

(1) C'est à partir de ce chapitre qu'Érasme mettait en doute l'authenticité ; on peut voir un résumé de ses arguments chez JOHNSTON, p. 125. Les versions syriaques dont Johnston a fait usage montrent en tout cas qu'on l'admettait, un siècle au plus après la mort de Basile ; elle n'est guère plus contestée aujourd'hui, bien que certaines des raisons d'Érasme ne soient pas indignes d'attention

grave atteinte à l'Évangile, ou plutôt de réduire la foi à n'être plus qu'un mot (1). » L'objection discutée au chapitre XXVIII est que l'Écriture nous promet de *régner* avec le Christ, non avec l'Esprit. Revenant à la préposition σύν, Basile la justifie par des exemples pris à des autorités telles que Clément Romain (II), Irénée, Jules Africain, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien, Mélèce (2). Il fait même appel à l'usage syriaque (3) et à la langue cappadocienne, et conclut : « Comment alors suis-je accusé d'innover et de forger des mots, quand des nations entières et des cités et une coutume plus ancienne que toute tradition humaine, et des hommes qui sont des colonnes de l'Église, illustres en toute science et toute puissance de l'Esprit, apparaissent comme les initiateurs et les patrons de cette expression ? C'est pour cela que cette bande d'ennemis s'est mise en mouvement, que toute ville, toute bourgade, et les régions les plus éloignées sont remplies de calomnies contre nous. Certes, c'est chose pénible et douloureuse pour ceux qui ne cherchent que la paix ! Mais puisque grande est la récompense des souffrances endurées par la foi, faites encore briller le glaive, aiguiser la hache, allumer un feu plus violent que celui de Babylone, et menacez-moi de tous les instruments de supplice ! Rien n'est plus redoutable à mes yeux que de ne pas redouter les menaces que le Seigneur a lancées contre ceux qui blasphèment l'Es-

(1) Comme exemple de ces usages, il cite le signe de la croix : la direction vers l'Orient pendant la prière ; les paroles de l'*épiclèse* (en partie au moins) ; les *trois* immersions du baptême ; la renonciation à Satan et à ses anges ; la discipline du secret. Rien de tout cela ne se trouve dans les autres ouvrages authentiques de Basile.

(2) Il ne s'agit pas de Mélèce d'Antioche, mais de Mélèce du Pont (cf. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 32, 26).

(3) En s'appuyant [redacted] ce que lui a dit un savant, qui était peut-être Éphrem. Toutes les autorités citées ici conviennent à ce qu'on peut attendre de Basile, en sorte que, si l'on était tenté de reprendre la thèse d'Érasme, il faudrait plutôt supposer des interpolations que rejeter toute la fin du traité.

prit... » (xxix). Une vive peinture de la confusion où l'hérésie a jeté toute l'Église d'Orient sert de conclusion au traité (xxx). C'est une bataille navale, qui se livre entre adversaires enivrés d'une fureur incroyable, et que vient aggraver l'horreur d'une tempête qui s'élève pendant qu'ils sont aux prises. Basile développe l'image (1) selon toutes les régles, mais ce morceau très soigné est en même temps animé d'une indignation profondément sincère. Puis il reprend l'idée en la dépouillant de l'image. Il montre, selon un thème qui lui est familier, l'orthodoxie étouffée entre le judaïsme (sabellianisme) et le polythéisme (arianisme); la manie ratiocinante qui s'est emparée des fidèles les plus ignorants ou les plus tarés ; l'ambition des moins instruits ou des moins dignes, qui « se ruent » vers l'épiscopat. Il préférerait le silence ; mais la contagion gagne sans cesse. La charité l'oblige à parler. S'il n'a pas dissipé toutes les obscurités, qu'Amphilochios lui signale les difficultés qui l'arrêteront encore. « Car le Seigneur, soit par moi, soit par d'autres, assurera l'accomplissement de la tâche, en prêtant à ceux qui sont dignes de lui la science que donne l'Esprit. »

Le traité se termine ainsi par le rappel de la fonction essentielle de l'Esprit. Les dernières pages portent la marque évidente de leur origine. Érasme avait rejeté toute la partie qui commence au chapitre xxvii. Elle contient ce morceau sur la tradition apostolique et la part très large qu'il faut lui faire à côté de l'Écriture, qui peut surprendre et dont on ne trouve pas l'équivalent dans le reste de l'œuvre de Basile, mais qui ne paraît pas cependant impossible dans sa bouche. Si le morceau contient peut-être des additions ou des retouches, l'ensemble ne paraît pas devoir être soupçonné.

Traités apocryphes. — En dehors de ces trois traités, tous ceux qui portent encore le nom de Basile doivent, au contraire, certainement être rejetés. C'est le cas, tout

(1) Elle [redacted] retrouve ailleurs chez Grégoire de Nazianze, *Or.*, II, 81.

d'abord, pour le livre *sur la Virginité*. Il suffit d'en lire les premières pages, où l'auteur parle des relations entre les sexes avec des intentions excellentes, mais beaucoup de maladresse et de pesanteur, pour être sûr que, s'il est d'un Basile, il n'est pas du grand évêque de Césarée. M. Cavallera a proposé de l'attribuer à Basile d'Ancyre (1).

Un certain nombre d'autres écrits qui ne sont pas plus authentiques seront indiqués plus commodément à propos du recueil des *écrits ascétiques*, auquel ils sont joints.

IV

Les écrits ascétiques (2). — Au chapitre XXXIV de son *Oraison funèbre*, Grégoire de Nazianze mentionne, après les œuvres charitables de Basile, « ses règlements pour les moines, écrits et non écrits » ; au chapitre LXII, en parlant des couvents qu'il a fondés, il lui attribue encore des « prescriptions écrites ». Rufin dit avoir traduit ses *institutions monastiques* (*instituta monachorum*) (3) ; sa traduction est, en réalité, une combinaison des deux *Règles*, la longue et la courte, et saint Jérôme (4) connaît un recueil qu'il appelle *Asceticon* (5). Il est inutile de citer les témoignages postérieurs, sauf deux qui sont

(1) *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1905. HOLL, dans son livre sur *Amphiloque d'Iconium* (p. 143, note 1) a pris la défense du traité : πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας ἡμᾶς ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν (*P. G.*, 31, 1488).

(2) Sur cette catégorie d'ouvrages, cf. DOM BESSE : *les Moines d'Orient*. — K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mœnchtum*, Leipzig, 1898. — PETRAKAKOS, Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ, Leipzig et Athènes, 1907. — MORISON, *Saint Basile and his Rule*, Oxford, 1912. — CLARKE, *Saint Basile the Great*, Cambridge, 1913.

(3) Littéralement : *des asiles de vierges* (παρθενῶνες).

(4) *H, E.*, XI, 9.

(5) *De Viris*, 126.

plus détaillés que les autres, et relatifs, l'un à l'authenticité, l'autre au contenu de ce recueil.

Le premier est de Sozomène (1). Il est ainsi conçu : « Chez les Arméniens et les Paphlagoniens et ceux qui habitent du côté du Pont, c'est Eustathe, dit-on, celui qui a administré l'église de Sébaste, en Arménie, qui a été l'initiateur de l'institution monastique, et qui a expliqué comment on doit s'y comporter avec zèle, de quels aliments il faut user et desquels s'abstenir, quels vêtements il faut avoir, quelles mœurs et quel régime ; si bien que certains soutiennent que le livre ascétique qui porte le nom de Basile est un écrit de lui. » Photios (2) définit les *Ascétiques* de Basile, évêque de Césarée, comme un ouvrage utile, s'il en fut, en deux parties (δυσί λόγοις), où sont contenues des questions et des réponses tirées de l'Écriture ; en indique les caractères littéraires en termes généraux et donne enfin l'analyse plus précise que voici : « La première partie explique quelle est la cause et le péril de ce si grand désaccord et de cette si grande dissension entre les Églises de Dieu et entre les fidèles en particulier ; en second lieu, que la transgression de tout précepte est punie avec une rigueur terrible ; et, en troisième lieu, elle démontre, d'après les Écritures, la foi pieuse, c'est-à-dire la reconnaissance pure et simple de la très sainte Trinité. La seconde expose, en quelque sorte, les caractères généraux du chrétien, en abrégé ; et, de même encore, ceux des préposés au Verbe. Ensuite, l'auteur donne certaines règles ascétiques, sous forme de questions et de réponses, au nombre de cinquante-cinq ; et d'autres, plus en abrégé, au nombre de trois cent-treize. »

Du témoignage de Sozomène, il faut probablement retenir que, puisqu'Eustathe fut l'initiateur de l'institution monastique dans le Pont et l'Arménie et que Basile

(1) *H. E.*, III, 14.
(2) *Bibl.*, codex 191.

fut d'abord le disciple enthousiaste d'Eustathe, une partie des règles prescrites par Basile remonte en dernière ligne à Eustathe, soit qu'Eustathe les eût rédigées par écrit, soit que Basile les eût simplement recueillies de sa bouche. Le témoignage de Photios nous est garant que notre recueil actuel s'est encore grossi après lui, et ne l'est pas, au contraire, qu'il ne se soit pas accru entre le temps de Basile et celui de Photios. Il faut donc en venir à l'examen intrinsèque de ce recueil.

Il s'ouvre par un morceau intitulé : *Esquisse préalable de la vie ascétique* (Προδιατύπωσις ἀσκητική). C'est un sermon dont le thème est le développement d'une métaphore assez banale : *Vous êtes les soldats du Christ.* Il s'adresse aussi bien aux femmes qu'aux hommes. Rien ne suggère qu'il fût connu de Photios. Le style a peu d'analogie avec celui de Basile. C'est donc un écrit tout au moins très suspect. — Le *Discours ascétique avec exhortation à renoncer au siècle et à acquérir la perfection spirituelle* traite d'abord de la difficulté de se conformer à la vie monastique ; l'auteur recommande ensuite de se confier à un directeur sévère ; d'être, du reste, sévère pour soi-même ; de sortir le moins possible de sa cellule ; de conserver la chasteté et d'éviter la gourmandise ; de comprendre les leçons que nous donnent les mauvais exemples d'Adam, de Noé, etc., et d'imiter, au contraire, Daniel et d'autres héros de l'Écriture. Les conseils qui suivent sont variés et plus difficiles à résumer. Notons ici celui de se souvenir que les tentatives du démon sont particulièrement périlleuses à l'heure de la prière. L'expression et le style paraissent dénoter un autre auteur que Basile, et Photios n'a pas plus connu ce second écrit que le premier. Il a ignoré aussi le *Discours sur l'ascèse*, que ce silence rend également suspect, mais qui est de ces trois petits ouvrages, celui qui, par la forme, éveillerait le moins de suspicion (1).

(1) Je ne connais pas cependant chez Basile d'exemples de l'expres-

Après ce triple préambule, notre recueil contient un morceau plus important qui a pour titre : (*Préceptes*) de *morale* ('Ηθικα), et qui a lui-même pour première introduction un petit écrit *sur le jugement de Dieu*, dont l'auteur déclare avoir eu la bonne chance d'être élevé dans le christianisme, avoir fait des voyages et avoir été mêlé à de nombreuses affaires ; toutes choses qui conviennent à Basile. Il se plaint ensuite que, dans l'Église de Dieu seulement, règne la discorde, quand ceux qui pratiquent les différents arts ou les différentes sciences sont généralement d'accord. Parmi les hérétiques, les Anoméens sont désignés comme assez récents. Le style est périodique, à la manière de celui de Basile. La plainte sur les dissensions ecclésiastiques paraît répondre à une des indications de Photios. Il y a donc là certaines raisons favorables à l'authenticité. Il est d'ailleurs délicat d'apprécier le caractère d'un opuscule qui, après l'introduction que j'ai résumée, ne contient guère que des textes scripturaires brièvement commentés.

Une seconde introduction est intitulée : *Sur la foi*. C'est une profession de foi qui a été demandée à l'auteur. Cet auteur [redacted] souvent combattu les hérétiques, et sans se faire grand scrupule de se servir de termes que l'Écriture n'a pas employés. Il s'engage à éviter cet emploi autant que possible dans la circonstance présente. Il expose ensuite son *Credo*, et il annonce les *Préceptes de morale* qui vont suivre. Ici encore certains traits conviennent bien à Basile ; d'autres lui conviennent un peu moins ; le style est assez verbeux et le ton manque d'autorité. L'examen intrinsèque laisse le lecteur hésitant. et c'est fâcheux, puisque le sort des *Ethica* semble lié à celui de cette profession de foi qui les annonce.

Ces préceptes de morale sont au nombre de quatre-vingts, disposés de telle sorte que le précepte est d'abord

sion τὰ ἐνδιάθετα βιβλία, pour opposer les livres canoniques [redacted] livres apocryphes.

formulé, et ensuite appuyé sur les textes scripturaires qui le justifient. On reconnaît certaines traces d'un plan. Il est d'abord question de la pénitence, puis du baptême et de l'eucharistie, de la Loi et de l'Évangile, de la hiérarchie et des devoirs du clergé, des devoirs des fidèles, en général et dans les conditions diverses de la vie ; une conclusion explique en quoi consiste la véritable vie chrétienne. Mais si l'on peut reconnaître en gros une tendance à procéder selon ces groupements, il reste beaucoup de flottement dans le détail ; beaucoup d'inégalité de proportion entre les règles, dont certaines sont brèves, tandis que d'autres ont des corollaires multiples et deviennent de petits traités. Il semble aussi que tantôt la règle ait été d'abord bien réellement formulée pour elle-même, et que l'auteur ait ensuite recherché les textes qui la fondent, mais que, dans d'autres cas, ce soit le texte qui se soit d'abord présenté à l'esprit et ait suggéré la règle. Le rapport entre textes et règles n'est pas toujours d'une justesse absolument rigoureuse.

Deux nouveaux *Discours ascétiques*, que Photios ne paraît pas connaître, suivent les *Ethica*. Dans le premier, l'auteur rappelle à l'homme comment, par la chute, il a cessé d'être l'image de Dieu. Pour la redevenir, qu'il observe la virginité, qui fait de sa vie une vie angélique ; qu'il pratique la vie monastique, pour laquelle il faut être au moins au nombre de dix frères, gagnant leur nourriture par le travail. Des prescriptions précises sont données sur les heures de prières. L'entrée du monastère doit être interdite aux femmes. Le chef doit seul se mettre en rapport avec les étrangers. Les affections particulières doivent être proscrites. Des conseils spéciaux sont donnés aux jeunes. L'examen de conscience doit être pratiqué sévèrement. Cette fois encore, on éprouve de l'embarras à se prononcer sur l'origine, quoiqu'on ait parfois l'impression d'une époque moins ancienne que celle de Basile.

Le second de ces sermons recommande de se dé-

pouiller de tous ses biens ; de se soumettre à un chef, et d'anéantir toute volonté individuelle ; de proscrire, aussi bien que la discorde, les affections particulières. Comme Dieu donne à tous de participer également à la lumière, que tous les imitateurs de Dieu répandent également et impartialement sur tous le rayon de la charité ! Les couvents de femmes doivent être encore plus rigoureusement réglés que les autres. Ce second discours suggère à peu près les mêmes observations que le premier.

Nous arrivons enfin aux deux éléments principaux de notre recueil : les *Règles développées* (Ὅροι κατὰ πλάτος) et les *Règles abrégées*. Les *Règles développées* ont une préface, qui est une bonne exhortation sur le moyen d'arriver au Royaume des Cieux. On n'y réussit qu'en accomplissant tous les commandements sans exception, et c'est là un des thèmes que Photios trouvait traités dans la première partie du recueil qu'il avait en mains. Oui, il faut que chacun accomplisse tout ce qui est prescrit, que ce soit par crainte, chez les médiocres, par désir d'une récompense, chez ceux qui valent déjà un peu mieux, ou par pure vertu, chez les chrétiens vraiment dignes de ce nom.

Les cinquante-cinq règles suivent, sous forme de questions et de réponses. Les premières questions sont relatives aux principes mêmes, et des idées philosophiques s'associent fréquemment dans les réponses au fond chrétien, comme si la chose allait de soi, c'est-à-dire ainsi qu'il arrive presque constamment dans certaines homélies de Basile. Les belles pages n'y manquent pas, par exemple, dans la seconde, celles qui traitent de la tendance naturelle de l'homme à bien faire et qui sont parfois imprégnées de stoïcisme, ou celles qui traitent de la bonté de Dieu, et où l'inspiration vient à la fois du *Cantique des Cantiques* et de Platon. Après avoir rappelé tous les bienfaits de Dieu, l'auteur conclut : « Quand je pense à tout cela, si vous voulez que je vous dise ce que j'éprouve, je tombe dans une épouvante et un émoi terrible, de crainte

que par négligence de mon esprit ou en me laissant distraire par les choses vaines, je ne perde l'amour de Dieu et ne devienne un opprobre pour le Christ. » Les mêmes caractères se retrouvent dans la réponse à la question III sur l'amour du prochain. Ces généralités ont pour objet de nous convaincre qu'il faut se séparer du monde, si l'on veut réaliser l'idéal chrétien. En définissant la vie monastique, l'auteur parle tout à fait selon l'esprit de Basile, tel que l'exprime Grégoire de Nazianze, au chapitre LXII de son *Oraison funèbre*, et il n'a aucun goût pour celle de l'anachorète ; il rappelle le *væ soli* (*Proverbes*, XIII, 24) ; il ne comprend pas comment on peut, dans la solitude, pratiquer les vertus, dont les plus importantes sont d'essence sociale (1). Je n'entre pas dans le détail des prescriptions qui suivent, les unes préalables encore : quelles précautions il faut prendre en renonçant à ses biens ; comment il faut éprouver les candidats à la vie monastique ; si l'on doit y admettre des gens mariés, ou des enfants, et à quelles conditions ; — les autres réglant dans le détail cette vie elle-même. J'en ai dit assez pour montrer que, si quelque addition ou modification est toujours possible dans des ouvrages de ce genre, les *Règles développées*, considérées en leur ensemble, respirent l'esprit de Basile, témoignent à la fois de sa raison pratique et de sa foi ardente, révèlent en maint passage son talent d'écrivain, et ne sauraient, par conséquent, lui être contestées.

Il y a moins de certitude pour la totalité des *Règles abrégées*, dont les 27 derniers chapitres sont introduits par une note qui se trouve placée après le 286e (il y en a 313 en tout), et d'après laquelle « le vieil exemplaire provenant du Pont n'allait que jusque-là. Les 27 chapitres suivants et les sanctions ont été ajoutés d'après le manuscrit provenant de Césarée ». La garantie d'un

(1) Règle VII ; cf. sur la sociabilité, attribut essentiel de l'homme, la règle III.

exemplaire provenant de Césarée paraît sérieuse. La différence entre l'exemplaire du Pont et celui de Césarée proviendrait-elle de ce que Basile avait emprunté à Eustathe les 286 premières prescriptions ? ou bien Basile a-t-il complété, à Césarée, une règle donnée d'abord par lui à ses moines des bords de l'Iris, telle que la présentait l'exemplaire du Pont ? Quoi qu'il en soit, l'esprit des *Règles abrégées* est analogue à celui des *Règles développées*, et on y trouve des renvois à celles-ci (1). Cet esprit — car je ne saurais entrer dans le détail de préceptes dont le nombre suffit à indiquer la minutie — est, avant tout, dans la renonciation absolue à sa propre volonté et la soumission au préfet. Tandis que les *Règles développées* posent plutôt des principes ou donnent une réglementation assez générale, il y a ici de la casuistique ascétique, et on voit clairement que certaines réponses visent bien, non pas des questions fictives, — je veux dire posées par l'auteur lui-même — mais des questions qui lui ont réellement été adressées par d'autres (2). Quelques réponses tournent à l'exégèse de certains textes scripturaires.

Après les deux *Règles*, on trouve dans notre recueil des *sanctions* (ἐπιτίμια) pour les fautes commises d'abord par les moines, ensuite par les moniales. Or, dans les *Règles abrégées* (CVI), Basile, en ce qui concerne les peines, s'en remet simplement aux préfets. Bien qu'il ait pu changer ensuite d'avis, cette déclaration jette cependant déjà une suspicion sur les *Epitimia*, qui sont généralement rejetés aujourd'hui, ainsi que l'ouvrage qui les suit et qui a pour titre : *Constitutions ascétiques*. Dans ce dernier, l'auteur répond à un ascète qui l'a souvent interrogé oralement, et finalement lui a de-

(1) Au nº LXXIV, il est dit que la question a été traitée plus complètement dans les premières ; un second renvoi est au nº CCXX.

(2) Ainsi au nº CCXXVIII, où Basile trouve la formule de la question mauvaise. Cf aussi la préface.

mandé un exposé par écrit. Il est un apôtre enthousiaste de la virginité — ce qui, certes, ne disconvient pas à Basile — mais il la prêche, quand il parle des faiblesses de la chair, avec une virulence brutale qui ressemble plus à celle de l'auteur du traité apocryphe dont nous avons déjà parlé qu'à la manière de Basile (1). Sa langue est moins correcte que celle de celui-ci (2). L'imitation de la vie de Jésus, telle qu'il la recommande, a un caractère minutieux, qui dénote une origine postérieure au IVe siècle. La vie cénobitique paraît, dans le tableau qu'il en trace, réglementée en détail depuis plus longtemps (3).

La Liturgie de saint Basile. — Qu'un évêque attentif à tout, comme l'a été Basile, ait aussi exercé son influence sur le développement de la liturgie, cela ne saurait surprendre. Il y a, en effet, sous son nom, une *Liturgie*, qui, quoique beaucoup moins usitée que celle qui porte celui de saint Jean Chrysostome, est encore employée, en certaines occasions, par l'Église grecque. Il est difficile de déterminer ce qui, dans sa forme actuelle, peut remonter directement jusqu'à l'évêque de Césarée (4).

(1) Cf. notamment la préface, § 2 ; le chapitre II, sur les passions.

(2) Il emploie des constructions comme κἂν μὴ σύνοιδας (I, 3), etc.

(3) Le mot d'*higouménos* qu'il emploie (XXII, 2) n'est pas connu, semble-t-il, de Basile, qui dit : προεστώς. On peut regarder sans hésitation aussi, comme apocryphes, parmi les ouvrages que les Bénédictins du reste ont déjà condamnés : le *de Consolatione in adversis*, conservé seulement en latin, ainsi que le *de laude solitariæ vitæ*, et l'*Admonitio ad filium spiritualem*. Il y a plus de doute en ce qui concerne le traité en deux livres sur le *Baptême*, rejeté par Garnier, admis pas Maran, qui veut y reconnaître des renvois aux *Ethica*.

(4) Cf. Swainson, *The Greek Liturgies* ; Robertson, *The divine Liturgies of our fathers among the Saints John Chrysostome and Basile the Great*, Londres, 1894 ; J. Orlov, *La Liturgie de saint Basile* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1909).

VI

La correspondance. — Nous avons eu occasion de voir que Basile, dans son souci de faire regagner à la foi orthodoxe le terrain que les Ariens ou les Semi-Ariens lui avaient peu à peu enlevé, comme dans son zèle à maintenir partout, au sein des Églises qui ne l'avaient pas trahie, une exacte discipline, ou à propager l'institution monastique et l'organisation de la charité, a été conduit maintes fois à intervenir, hors de Césarée, et non pas seulement dans le ressort dont il était le métropolitain, soit auprès des évêques, soit auprès des fidèles, soit auprès des magistrats civils. Souvent, malgré sa mauvaise santé, il a fait à cette intention de longs et pénibles voyages. Plus souvent il a écrit, et sa correspondance, qui, telle qu'elle nous est parvenue, compte plus de trois cents lettres, nous rend l'image de sa vie ; c'est grâce à elle surtout que des érudits tels que Tillemont, Garnier et Maran, ont pu écrire sa biographie et procéder au classement chronologique de ses écrits ; c'est grâce à elle que des critiques ou des historiens comme Villemain ou Allard ont pu tracer les brillantes ou solides esquisses qui ont donné au grand public une idée de son talent et de son activité.

L'intérêt qu'il y avait à conserver ces lettres a été senti par les contemporains, aussitôt après la mort de Basile, et, si elles nous intéressent aujourd'hui plus encore peut-être par tout ce dont elles nous instruisent que par leur mérite littéraire, qui est d'ailleurs de premier ordre, c'est d'abord surtout en considération de celui-ci que paraît avoir été composé le premier recueil qui a servi de noyau à divers accroissements dont notre tradition manuscrite porte la trace. La formation progressive de la collection qui nous est parvenue a été l'objet d'une étude excellente.

dans le livre de M. l'abbé Bessières (1), et il serait fort à souhaiter qu'un pareil travail fût accompli pour tous les éléments dont se compose l'œuvre de saint Basile.

Le premier recueil a été dû à saint Grégoire de Nazianze. Un de ses jeunes parents, Nicobule, le consulta un jour sur l'art épistolaire, que les rhéteurs avaient fort étudié et qui avait été, de leur part, l'objet de préceptes très minutieux (2). Grégoire lui adressa d'abord une jolie réponse (3) qui contient des conseils très fins, et dont nous parlerons avec plus de précision en son lieu. Dans la dernière phrase, il le renvoyait aux maîtres du genre, en s'excusant de n'en être point, lui qui avait d'autres tâches, plus sérieuses. Nicobule comprit à demi-mot, et demanda à son oncle de lui communiquer ses lettres. Grégoire en composa un recueil, qu'il définit ainsi : « J'ai toujours mis au-dessus de moi le grand Basile, quoique lui-même pensât autrement, et maintenant encore je le mets au-dessus de moi, par respect de la vérité autant que de l'amitié. C'est pourquoi j'ai placé ses lettres d'abord, en les faisant suivre des miennes. Car je désire que partout nous soyons associés l'un à l'autre, et je veux donner aux autres l'exemple de la modération et de la condescendance (4). »

Les termes dont se sert Grégoire n'impliquent pas, semble-t-il, nécessairement que le recueil composé par Nicobule comprît autre chose que la correspondance entre Basile et lui (5). Ce recueil n'en a pas moins été le germe

(1) Outre les manuscrits, nous disposons aujourd'hui d'un papyrus qui contient des extraits des lettres 5, 6, 293, 150, 2 (*Berliner Klassiker Texte*, 1910, nº 6795).

(2) Cf. Weichert, *Demetrii et Libanii qui feruntur* τύποι ἐπιστολικοί et ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες, Leipzig, 1910.

(3) *Ep. LI.*

(4) *Ep. LIII.* Cette lettre est certainement postérieure à la mort de Basile ; l'imparfait ἐδόκει l'indique clairement, et il est surprenant que Caillau ait voulu la placer à l'époque de l'affaire de Sasimes.

(5) L'abbé Bessières me paraît interpréter ces termes trop largement, p. 115 et p. 148.

de toute la collection qui a dû être constituée définitivement un siècle au plus tard après la mort de Basile (1). La formation en a dû exiger cette assez longue durée ; car un bon nombre de lettres sont *anépigraphes*, c'est-à-dire qu'on n'en connaissait plus le destinataire quand elles sont entrées dans le recueil.

La correspondance s'étend sur une période d'une vingtaine d'années, depuis le retour de Basile en Cappadoce jusqu'à sa mort ; elle s'adresse à des destinataires très différents, et traite de sujets très divers. On y trouve donc aussi une assez grande variété de ton, quoique Basile y apparaisse partout avec sa solidité et sa rectitude de jugement, sa vue nette des réalités, sa volonté ardente et constante. Il est assez naturel que les lettres les plus anciennes (2) soient celles où l'on trouve le plus de coquetterie ; ce sont alors de courts billets, où ne manquent pas les réminiscences classiques, où les moindres détails sont traités avec cet art raffiné qu'exigeaient les contemporains et dont Libanios, dans chaque lettre de son immense correspondance, est resté le maître souverain. Voici, par exemple, un remerciement adressé à Olympios. Basile est dans sa retraite du Pont ; son ami lui a envoyé quelques cadeaux ; à quoi pensait-il ? « Que fais-tu ? homme singulier ! tu veux chasser de sa retraite la pauvreté qui nous est chère, et qui est la nourrice de la philosophie ? J'imagine qu'elle ne manquerait pas de t'intenter un procès pour expulsion illégale, si elle était douée de la parole : « Tu me chasses », dirait-elle, « parce qu'il m'a plu de venir habiter avec un homme, qui tantôt célèbre Zénon, pour n'avoir pas laissé échapper la moindre parole basse quand il eut tout perdu dans un naufrage ; — Bravo, disait-il, ô Fortune ! tu me réduis toi-même à prendre le petit man-

(1) Basile, p. 151.

(2) La chronologie a été généralement bien établie par Maran ; cf. aussi Loofs, dans son livre sur Eustathe.

teau — ; et tantôt célèbre Cléanthe, qui tirait l'eau du puits pour gagner le salaire qui le faisait vivre et lui permettait de payer ses professeurs. Il n'a jamais cessé non plus d'admirer Diogène, qui se glorifiait de se contenter de ce que nous fournit la nature, au point qu'un jour il rejetait sa tasse, puisqu'un enfant lui avait appris à boire dans sa main en se penchant. » Voilà les reproches que t'adresserait notre compagne la pauvreté, que tes dons magnifiques ont mise à la porte. Elle y ajouterait une menace : « Si je t'y reprends, je te ferai bien voir qu'auparavant notre vie était vie de Sicilien ou d'Italiote (1) ; tant je saurai me défendre par mes propres moyens. » Mais assez sur ce sujet. J'ai appris avec plaisir que tu as commencé à te soigner, et je souhaite que cela te réussisse. Ce qui conviendrait à une âme sainte comme la tienne, ce serait un corps qui pût la servir, sans lui donner de souci. » On sent qu'en renonçant au monde Basile n'a point encore renoncé à la coquetterie littéraire. Même longtemps après, quand il écrivait à quelque magistrat qu'il savait sensible au beau langage, il retrouvait sans peine le même ton (2).

La bonne grâce, qualité que les anciens regardaient comme le condiment nécessaire de toute missive (3), ne manque dans aucune des lettres de Basile. Mais elle ne sert, le plus souvent, qu'à y introduire une requête ou des conseils d'ordre divers, et il est rare qu'il perde son temps à des billets de pure amitié ou de simple distraction. Il a des correspondants attitrés, avec lesquels il a entretenu, pendant de longues années, une correspondance suivie ; il faut, au moins, en citer trois : Grégoire de Nazianze, Eusèbe de Samosate et Amphiloque d'Iconium. Le plus souvent, ce sont les circonstances qui

(1) C'est-à-dire une vie de luxe.
(2) Par exemple dans la lettre CXLVII, adressée à Aburgius, et qui date de 373 ; et encore plus dans la lettre CCCXXX.
(3) Cf. l'*Ep. LI* de Grégoire de Nazianze, citée plus haut.

l'obligent à écrire à tel ou tel autre personnage, ou à telle collectivité.

Sous l'une et l'autre forme, cette correspondance est d'abord le tableau le plus vivant de la société et de l'Église cappadociennes au IVe siècle. Elle réflète l'activité incessante de Basile, soit qu'il intervienne dans les affaires séculières, pour défendre une veuve contre des exactions (1) ; soit qu'il veille au maintien de la bonne discipline ecclésiastique dans les campagnes (2) et réprime les scandales qui s'y produisent (3) ; soit qu'il agisse, à propos des élections d'évêques, partout où l'orthodoxie a besoin d'être réveillée ou défendue ; soit qu'il s'adresse à Athanase et aux évêques d'Occident dans l'espoir que leur influence l'aidera à porter remède aux maux dont souffre l'Orient. Ces dernières lettres sont des documents historiques de premier ordre. D'autres contiennent des exposés dogmatiques qui complètent ou précisent très utilement les homélies et les traités (4). D'autres ont contribué puissamment à la formation du droit ecclésiastique (5). D'autres, qui sont relatives à la vie monastique, peuvent servir utilement de contrôle quand on examine l'authenticité des divers morceaux qui composent le recueil des *Ascetica* (6). Partout Basile y parle en évêque non seulement conscient des devoirs de sa charge, mais soucieux de revendiquer hautement l'autorité nécessaire à l'accomplissement de ces devoirs. Aux fidèles de Colonia, en Arménie, irrités qu'on leur ait pris leur pasteur pour le transférer à Nicopolis, il écrit

(1) Lettres CVII, CVIII, CIX, relatives aux affaires de Julitta.

(2) Lettre aux chorévêques (LIII, ILV).

(3) Par exemple celui que causait un étrange diacre, Glycérios, avec la troupe de jeunes femmes qu'il menait avec lui (CLXIX, LXXI).

(4) Par exemple la lettre XXXVIII, à Grégoire de Nysse, sur οὐσία et ὑπόστασις ; la lettre CCXIV au comte Térence.

(5) Surtout les trois *épîtres canoniques* à Amphiloque (CLXXXVIII, LXCIX, CCXVII).

(6) Par exemple la lettre XXII.

que la décision a été prise par les évêques compétents, qu'elle est inspirée par le Saint-Esprit, et que s'opposer aux désirs des évêques, c'est s'opposer à la volonté de Dieu (1). A Amphilochios, il avait dit, au moment où il venait d'être élu : [redacted] Le Christ ne t'a pas envoyé pour te mettre à la suite des autres ; mais pour guider toi-même ceux qui gagnent leur salut (2). » Basile était un chef.

C'était aussi un homme sensible, et, quelle que fût son énergie, il souffrait, jusqu'au fond de son âme, à la pensée que ses rudes efforts restaient impuissants ou n'obtenaient que des résultats incomplets, et la maladie qui le tourmentait ajoutait la souffrance physique à ses inquiétudes morales. Au moment où Eustathe et [redacted] partisans l'attaquaient avec le plus d'âpreté, où on lui reprochait sans indulgence ses vieilles relations avec Apollinaire de Laodicée ou avec Diodore de Tarse, il est allé jusqu'à dire que tant d'injustice l'a poussé à la misanthropie ; qu'il est maintenant, malgré lui, soupçonneux envers tout le monde, et qu'il en est venu à penser que la charité est un bien qui n'est pas compatible avec la nature humaine (3). Une fois au moins, cependant, il a reconnu qu'il trouvait, à exercer son talent d'écrire, ce soulagement que Grégoire d Nazianze, lui, a poursuivi sans cesse et si vivement goûté. Dans la lettre CCXLIII *aux Occidentaux*, aux évêques d'Italie et de Gaule, après avoir peint une fois de plus la triste situation de l'Orient, il s'arrête et dit qu'il n'a rien à leur apprendre ; ils savent déjà tout cela. « Cependant, puisque ceux qui sont possédés par un chagrin sont portés à alléger leur peine [redacted] gémissant, nous faisons de même ; nous nous déchargeons en quelque sorte du poids de notre souffrance, [redacted] faisant connaître à votre charité nos multiples infortunes [redacted] ; mais il ajoute tout

(1) *Ep. CCXXVII*, de 379 (l'année de la mort de Basile).
(2) CLXI ; la lettre est antérieure à la précédente ; elle est de 374.
(3) *Ep. CCXLIV* (à Patrophile), 4 (de l'année 376).

de suite, en homme toujours soucieux du résultat : « Peut-être vous inspirerons-nous aussi de prier avec plus de force pour nous, et convaincrez-vous le Seigneur de se réconcilier avec nous. »

Si, dans ces lettres émouvantes et substantielles, on ne trouve pas tout le raffinement qui caractérise les billets dont nous avons donné un échantillon, l'art y est cependant très grand. Les *Lettres* sont peut-être ceux de tous ses écrits que Basile a le plus soignés. Selon les temps et les circonstances, aux peintures idylliques dont la description que nous avons citée du vallon enclos entre l'Iris et les montagnes suffit à indiquer le charme, succèdent les tableaux pathétiques de la désolation des églises. « C'est déjà la treizième année depuis que la guerre que nous font les hérétiques s'est déchaînée, et les tribulations des églises ont été plus nombreuses que celles dont on garde la mémoire, depuis que l'Évangile du Christ est prêché. Nous nous refusons à vous en raconter le détail, de peur que la faiblesse de notre parole n'affaiblisse la réalité de ces maux ; et d'ailleurs nous croyons que vous n'avez aucun besoin qu'on vous renseigne ; car la renommée vous a, depuis longtemps, appris les événements. Disons seulement ce qui est le comble de cette misère : les populations ont abandonné les maisons de prières et se rassemblent dans les déserts. Spectacle pitoyable : des femmes, des enfants, des vieillards, tous ceux qui sont faibles de quelque autre manière, exposés aux pluies les plus violentes, à la neige, aux vents, à la glace de l'hiver, ou tout aussi bien en été, à l'ardeur du soleil. Et tout cela, ils le souffrent pour n'avoir pas voulu du mauvais levain d'Arius. » Ce morceau d'un beau souffle, d'un style vigoureux et coloré, est tiré de la lettre CCXLII aux Occidentaux (1). L'appel aux évêques d'Italie et de Gaule, dans la lettre suivante,

(1) *Ep. XXCCLII*, 2. Basile compte les treize ans à partir de la mort de Jovien et de l'avènement de Valens (363).

est plus véhément encore peut-être, et d'un art aussi achevé (1).

L'édition de Migne contient 366 lettres (2). Mais il faut en retirer un certain nombre qui sont certainement apocryphes. On trouvera dans le livre de l'abbé Bessières la mention de toutes celles que la tradition suffit à rendre suspectes. Nous signalerons seulement trois groupes qui sont faits pour attirer l'attention. Le recueil comprend une correspondanc entre Basile et Julien : deux lettres de Julien (XL, XLI), et une lettre de Basile (XLII). La première lettre de Julien paraît avoir été introduite dans la collection par suite d'une confusion ; elle s'adresse à un autre Basile. La seconde et la réponse de Basile sont manifestement des faux. La correspondance avec Apollinaire (CCCLXI-CCCLXIV) n'est pas plus digne de confiance (3) ; elle provient probablement des faux commis au moment de la querelle entre Basile et Eustathe de Sébaste. Que faut-il penser de celle avec Libanios, qui doit avoir pour l'histoire littéraire, si elle est authentique, un vif intérêt ? Elle ne comprend pas moins de 25 pièces (4), et nous a été transmise à la fois par les manuscrits de Libanios et par ceux de Basile. Tillemont l'acceptait ; Maran la rejetait ; Otto Seeck a essayé, de nos jours, de la réhabiliter (5). Il est difficile de se prononcer, tant qu'on s'en tient à des arguments intrinsèques. L'étude de la double tradition

(1) Voir notamment le § 4.

(2) Celle des Bénédictins en avait 365 ; A. Mai en publia une nouvelle que Migne a reproduite ; Mercati (*Studi e Testi*, II) en a publié une autre, dont l'authenticité est discutée.

(3) Cf. Loofs, p. 74 et Bessières, p. 161.

(4) Les 25 lettres ne se trouvent toutes réunies que dans un seul manuscrit, le *Vaticanus* 83 de Libanios.

(5) O. Seeck, *Die Briefe des Libanios, T. U., neue Folge*, XV, 1906 ; P. Maas, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1912 ; A. Laube, *De litterarum Basilii et Libanii commercio*, Breslau, 1913 ; — tome IX de l'édition de *Libanios* par Fœrster (préface). Il est vraisemblable que Basile et Libanios se sont connus à Nicomédie (Bessières, *loc. cit.*).

(Libanios et Basile), telle que l'a faite l'abbé Bessières, semble pouvoir aider à porter un jugement plus positif ; elle nous invite à sacrifier un certain nombre de pièces et à en conserver quelques-unes. Parmi ces dernières serait d'abord la lettre de Libanios (CCCLVIII, dans la correspondance de Basile), écrite en l'année 356, qui nous montre Basile, avant d'avoir rompu avec le monde, acceptant de suppléer le rhéteur Alcimos. Il faudrait y joindre les lettres CCCXXXV-CCCXLVI qui dateraient, le nº 345, de l'année 358 ; les nºs 343-344 de 362 ; les nºs 335-342 de la période 365-370. Ces lettres se rapportent à l'envoi par Basile à Antioche de jeunes Cappadociens qu'il présente à Libanios, dont ils veulent suivre l'enseignement. Celles de Basile sont donc ce que les anciens appelaient des *ἐπιστολαὶ συστατικαί* (lettres de recommandation), et celles de Libanios des lettres de remerciement. Si elles sont vraiment authentiques les unes et les autres, il y a un vif intérêt à voir un grand chrétien, qui n'était pas encore évêque, mais qui était déjà prêtre au moment où il écrivait au moins quelques-unes d'entre elles, envoyer des disciples à un païen aussi décidé que le fut Libanios. Il n'y en a pas moins à entendre Libanios louer, comme il le fait, l'éloquence de Basile, et déclarer, par exemple, dans la lettre CCCXXXVIII qu'après la lecture qu'il a faite, dans son cercle, de celle qu'il vient de recevoir, il s'est écrié : « Je suis vaincu... mais c'est Basile qui est vainqueur. Il est mon ami ; aussi je me réjouis. » Ce ton peut assurément éveiller le soupçon qu'une telle correspondance a été forgée pour glorifier Basile, en montrant le plus grand des orateurs profanes s'inclinant de lui-même devant sa supériorité (1). Toutefois, l'exagération des compli-

(1) Il faut ajouter qu'on peut faire certaines réserves sur les déductions de l'abbé Bessières, relativement aux garanties fournies par la traduction manuscrite pour les lettres 335-43. Il admet qu'elles faisaient partie du premier recueil, celui de Grégoire de Nazianze ; or

ments est de règle dans la littérature épistolaire du IVe siècle et la correspondance de Libanios en offre à chaque instant des exemples.

VII

Conclusion. — Le Cappadocien un peu lent et un peu timide qu'était Basile (1), avec son teint pâle, avec son visage pensif encadré par une barbe de moine et de philosophe, révélait, par son aspect physique, par son attitude et sa démarche, son goût pour le recueillement intérieur (2). Mais il puisait dans ce recueillement la force nécessaire à l'action. Laissons de côté maintenant tout ce qui, dans sa vie qui ne fut point longue, mais qui fut si pleine, n'a été que l'accomplissement de ses devoirs de pasteur. La triple signification de son œuvre, dans ce qu'elle eut de véritablement original et de puissant, fut dans la part qu'il a prise à la propagation, en Asie, de l'institution monastique, à l'organisation de la charité, à la défense et au développement de l'orthodoxie trinitaire. Pour les deux premières tâches, il semble bien qu'il ait eu en Eustathe un prédécesseur, qui lui fut grandement utile en suscitant chez lui l'enthousiasme qui l'encouragea à les entreprendre, et en lui montrant aussi, pratiquement, selon quelle méthode il fallait les conduire. Mais il sut éviter certains excès d'Eustathe, qui avaient provoqué quelque scandale. Sa prudence et sa connaissance du cœur humain lui inspirèrent l'esprit qui régna dans les communautés ascétiques qu'il fonda ou soumit

nous l'avons vu, il interprète peut-être trop largement les expressions de Grégoire dans son *Épître à Nicobule.* Il [redacted] peut que Grégoire eût publié soulement les lettres qu'il avait reçues personnellement de Basile, avec ses propres réponses.

(1) Voir ce qu'il dit lui-même, *Ep. XLVIII.*

(2) Grégoire de Nazianze, *Or. fun.*, LXXVII.

à une règle. C'était un esprit de mesure, qui exigeait le détachement des biens de ce monde, mais non le renoncement aux devoirs sociaux. Le moine devait se rappeler que l'Évangile ne prêche pas, comme le premier devoir après l'amour de Dieu, un héroïsme d'abstinence où peut entrer une part d'orgueil, mais l'amour du prochain, la charité active. L'évêque de Césarée prêchait d'exemple, en créant tout ce quartier nouveau qui était comme une cité d'hôpitaux et de maisons de refuge, et, si l'enseignement d'Eustathe lui avait profité, il ne semble pas que personne avant Basile, ni Eustathe ni aucun autre, eût conçu un plan aussi vaste et l'eût réalisé avec tant de bonheur.

Nous laissons aux théologiens le soin de déterminer avec exactitude la place qui revient à Basile dans la formation définitive du dogme trinitaire. On lui a reproché parfois certains ménagements envers les Homéousiens, et, au contraire, une certaine raideur vis-à-vis des Occidentaux et particulièrement du pape Damase. L'extrême confusion où était alors l'Orient et le besoin urgent d'en finir avec l'anarchie peuvent expliquer qu'il ait évité de froisser certains représentants modérés du semi-arianisme, tandis qu'il combattait avec une passion ardente l'anoméisme d'Eunomios. Le peu de succès de son appel aux Occidentaux et le caractère de Damase permettent de comprendre que, dans les rapports qu'il eut avec eux, il ait éprouvé quelque amertume. Ce qui apparaît clairement, c'est que Basile s'est mis, dès l'origine, en parfait accord avec Athanase, et c'est l'œuvre d'Athanase qu'il a voulu défendre et continuer. Son mot d'ordre a été : *une seule substance et trois hypostases*. Il n'a prétendu autre chose qu'expliquer la foi de Nicée, en ce qui concerne la doctrine générale de la Trinité, et la préciser en ce qui concerne le Saint-Esprit, à propos duquel, comme Athanase, il la jugeait trop vague. Il a aidé à formuler ces précisions, sans aller aussi avant cependant que son ami Grégoire de Nazianze.

Une tendance à ne pas pousser trop loin l'analyse des questions obscures, à garder beaucoup de réserve sur les points où la tradition était muette ou insuffisante, à conserver le mystère comme un élément indispensable de la foi religieuse, était bien en harmonie avec la sagesse dont il fait preuve en toutes choses, et son ami, Grégoire de Nazianze, quoique plus ardent, l'a lui-même partagée.

Nous devons ici apprécier surtout l'écrivain et l'orateur. L'un et l'autre sont de premier ordre. Saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome peuvent seuls, au IVe siècle, lui être comparés ; ils sont très différents de lui ; peut-être ne lui sont-ils pas supérieurs, quoiqu'il y ait chez eux comme un jaillissement plus spontané et plus riche du talent. Par la maîtrise de soi, par l'équilibre et la justesse, il regagne ce qui lui manque quand on le compare à eux, d'abondance fraîche et d'imagination hardie. Sa langue d'abord — expression et syntaxe — est remarquablement pure pour l'époque. Elle suit assez exactement les traditions de ceux qui, par réaction contre la négligence et la laideur de la langue commune, s'étaient remis à atticiser, de ceux du moins qui atticisaient sans pédantisme. Elle révèle un lecteur assidu des grands prosateurs classiques, et principalement de Platon et de Démosthène. Il s'y introduit naturellement, dans l'emploi des modes ou d'autre manière, un certain nombre de tours qui auraient été des incorrections à la bonne époque. Mais ce sont généralement ceux qui étaient le plus entrés dans l'usage et qui pouvaient paraître le plus tolérables à un puriste ; les vulgarismes choquants sont exceptionnels et, le plus souvent, complètement évités. La tendance à atticiser apparaît, comme on peut s'y attendre, plus ou moins marquée selon le genre des œuvres. Il y a, dans les lettres, tantôt plus de liberté, tantôt, au contraire, plus de recherche, selon les destinataires et selon les sujets. Les traités sont fort soignés, en particulier l'opuscule *sur la lecture des auteurs profanes*. Telle homélie, par

exemple celle qui a pour titre : *Qu'il ne faut pas s'attacher aux biens de ce monde*, témoigne d'une recherche particulière. Celles *sur l'Hexæméron* se distinguent aussi, sinon par quelques termes rares qu'on trouve dans la précédente, du moins par leur élégance. Les homélies sur *les Psaumes* sont plus négligées. Mais Basile suit le plus souvent une voie moyenne, sans affectation irritante et sans incorrection malséante (1).

Le style a des qualités analogues. Le goût était moins sévère, au IVe siècle, en matière de style qu'en matière de langue. Libanios est à peu près seul à garder une sobriété dont le mérite revient en partie à la pauvreté de son imagination. Tous les autres partagent plus ou moins les défauts violents que la seconde sophistique avait mis à la mode. Il y a, dans certaines homélies de Basile, un pathétique qui n'évite pas quelque outrance. Il y a parfois aussi, dans ces mêmes homélies, dans les panégyriques, dans certaines lettres, plutôt que dans les traités, un emploi de ce style coupé, construit en membres de phrase parallèles ou antithètiques, et relevé par des effets de sonorité ou de rythme, qui remonte, en dernière analyse, à Gorgias et que nous avons trop souvent déjà caractérisé pour y insister. C'était le goût du jour, et devant le public auquel il s'adressait, Basile eût été obligé de lui faire des concessions, s'il y eût été lui-même tout à fait réfractaire ; mais il ne l'était pas. D'ordinaire, la rectitude de sa pensée, la sincérité de son émotion, la considération du but à atteindre réussissent à le dégager des faux ornements à la mode, et l'élèvent à la grande éloquence. Il a le souffle, et il sait construire la période avec une ampleur vigoureuse. Il sait trouver l'expression vraie qui agit par sa simplicité même et sa justesse. Comme tous les Orientaux, il se plaît aux images. Il ne les sème pas à pleines mains, comme Grégoire de Na-

(1) Je résume, avec quelques nuances parfois, les conclusions de a bonne dissertation de TRUNK (p. 68-9).

zianze. Il les choisit, et, quand il en a trouvé une qui lui paraît significative, il la développe avec une aisance brillante, sans perdre de vue l'idée qu'elle sert à illustrer, sans sacrifier au désir d'éblouir l'exacte correspondance qu'elle doit avoir avec elle.

Une grande force disciplinée, telle est l'impression que laisse partout la parole de Basile. Une intelligence et une volonté si bien conduites ont fait de lui le grand évêque et le grand orateur, auquel la ville de Césarée tout entière rendit hommage dans des funérailles si émouvantes (1), et qui manqua à tout le monde chrétien, quand, le 1er janvier 379, le mal physique triompha de son énergie.

(1) Voir le tableau qu'en fait Grégoire (*Or. fun.*, LXXX).

CHAPITRE III

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Éditions. — *Édition princeps*, Bâle 1550 (cf. A. MISIER : *Revue de Philologie*, 1903). — Édition de CL. MOREL (Paris, 1609 ; rééditée en 1630), avec traduction latine de J. BILLIUS ; — *Édition bénédictine*, tome I (préparé par DU FRISCHE, LOUVARD, MARAN, terminé par CLÉMENCET), Paris, 1778 ; interrompue par la Révolution, l'édition ne fut achevée qu'en 1840 (tome II), par CAILLAU. — MIGNE, *P. G.*, XXXV-XXXVIII. — Une réédition critique de l'œuvre de Grégoire a été entreprise par l'*Académie de Cracovie*. Voir, en attendant, sur les manuscrits, Th. SINKO, *De traditione orationum Gregorii Nazianzeni* I ; II *de traditione indirecta* (= *Meletemata patristica* II et III, Cracovie, 1917 et 1923) ; — E. BOUVY, *Les manuscrits des discours de saint Grégoire de Nazianze*, Revue Augustinienne, 1902 ; — A. MISIER, *Les Manuscrits parisiens de G. d. N.*, *Revue de philologie*, 1902. — Citons au moins pour les discours le *Parisinus* 510, de la Bibliothèque nationale ; l'*Ambrosianus* 1014 et le *Patmiacus* 33, de l'année 941 ; — pour les poèmes, le *Clarkianus* 12, à Oxford, et le *Laurentianus*, VII, 10 ; — Éditions partielles : *des cinq discours théologiques*, par J. A. MASON, Cambridge, 1899 ; — der *Oraisons funèbres de Césaire et de Basile*, par F. BOULENGER (collection Lejay), Paris, 1908.

Traductions. — RUFIN a traduit en latin un certain nombre de discours, éd. ENGELBRECHT (dans le *Corpus* de Vienne), Vienne 1910 ; il y a des traductions en arménien et en syriaque, inédites ; — en slave, éd. de 13 discours par A. BUDILOVITCH, Saint-Pétersbourg, 1875 ; — en copte (fragments d'une homélie, publiés par CRUM, *Anecdota Oxoniensia*, *Semitic Series*, XII) ; — en géorgien, en arabe, et en éthiopien. — Traduction française : *Sermons de saint Grégoire de Nazianze, traduits du grec, avec des notes* (par FONTAINE) : Paris, 1693. — *Choix de poésies et de lettres*, avec le texte en regard, publié par J. PLANCHE, Paris, 1817.

Études sur la vie et les œuvres. — C. ULLMANN, *Gregorius von Nazianz*, Darmstadt, 1825, 2e édition, Gotha, 1867. — A. BENOÎT, *saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1876 ; 2e édition, 1884 ; — M. GUI-

GNET, *saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris, 1911 ; — *Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze*, *ib.*

Sur les commentateurs de Grégoire : J. SAJDAK : *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni* (Meletemata patristica I), Cracovie, 1914. — CANTARELLA, *Basilio Minimo*, Leipzig, 1926. — J. SADJAK, *Anonymi Oxoniensis lexicon in orationes Gregorii Nazianzeni*, Cracovie, 1927.

Biographie (1). — Saint Grégoire de Nazianze est un Cappadocien comme Basile, et une étroite amitié les a unis, qui se fondait sans doute sur une communauté d'idées et de sentiments ; mais à cet accord de leurs esprits et de leurs âmes, la différence des tempéraments et des caractères ajoutait cette sorte de charme imprévu qui en est le condiment désirable. Avec une affectueuse humilité, qui sait réserver son indépendance, Grégoire s'est mis sous le patronage de son grand ami, et n'a voulu apparaître, tant qu'il a vécu, que comme son second et son disciple. C'est que, s'il était au moins son égal par le talent, il avait la volonté aussi mobile et incertaine que Basile l'avait sûre et l'avait constante.

Basile était un Cappadocien du Nord, et, par sa famille maternelle, se rattachait à la région du Pont. La petite ville de Nazianze était située dans la Cappadoce du Sud-ouest, sur la frontière de la Lycaonie, et, non loin d'elle, se trouve la localité d'Arianze, où le père de Grégoire, qui portait déjà le même nom, avait des propriétés. La famille, en effet, jouissait au moins d'une large aisance (2).

(1) La vie de Grégoire est bien connue par ses propres écrits, qui sont une confession perpétuelle, et particulièrement par un de ses poèmes, le poème *Sur sa vie* (II, 1, 11). Parmi les biographies ou panégyriques postérieurs, on peut tirer quelque profit de la biographie composée au VIIe siècle par un prêtre Grégoire (cf. COMPERNASS, *Gregorios Presbyter*, Bonn, 1907). Parmi les travaux modernes, voir principalement l'étude de CLÉMENCET, dans l'édition bénédictine, et celles de ULLMANN, de BENOIT et de LOOFS, qui sont indiquées *supra*.

(2) κτῆσιν σύμμετρον, « une fortune convenable », dit GRÉGOIRE, *Or.*, XVIII, 20.

Le pére appartenait à une secte judéo-païenne (1), celle des *Hypsistariens*, ou adorateurs du Très-Haut (*Hypsistos*), qui paraît avoir été assez répandue dans la région. La mère, Nonna, dont Grégoire le fils nous parle souvent, avec une reconnaissance qui trouve pour s'exprimer des termes exquis, était une chrétienne très pieuse, et qui se désolait que son mari ne partageât pas sa foi. Elle mit en œuvre l'insistance journalière et l'adresse où excellent les femmes, et elle fut récompensée de ses efforts ; elle convertit son mari (2), qui devint évêque de Nazianze, où il remplit ses fonctions, avec dévouement et bonhomie, jusqu'à un âge très avancé.

Le ménage était resté longtemps sans avoir d'enfants ; Grégoire compare volontiers ses parents à Abraham et à Sarah. Cette fois encore, les prières de Nonna, auxquelles se joignaient maintenant celles de son époux, ne restèrent pas inutiles. Trois enfants, tardivement, vinrent leur donner à tous deux la joie qu'ils avaient tant souhaitée : une fille, Gorgonie, et deux garçons, Grégoire et Césaire. Gorgonie était probablement l'aînée (3). Le célibat, ni même la continence observée dans un ancien mariage, n'étaient pas encore une obligation imposée strictement au clergé, quoique la continence au moins fût presque devenue la règle ; Grégoire a dû naître alors que son père était déjà revêtu de la fonction épiscopale (4). Ni l'année, ni le lieu de sa naissance ne sont

(1) C'est ainsi que la définit son fils (*ibid.*, 5) ; cf. aussi Grégoire de Nysse, *Adversus Eunomium*, II), et, parmi les modernes, avec un appendice du livre d'Ullmann, F. Cumont, *Hypsistos*, *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, 1897.

(2) Il fut baptisé au moment où les évêques de la région, ayant à leur tête celui de Césarée, Léonce, se trouvaient passer par Nazianze (Grég., *Or.*, XVIII, 13), donc, au commencement de 325 ; sur le rôle de Nonna dans sa conversion, *ib.*, 11 et 13 ; il avait alors environ cinquante ans.

(3) Au vers 68 du poème *Sur sa vie*, il dit que [redacted] mère [redacted] souhaitait voir en sa maison la naissance d'un enfant mâle ».

(4) C'est ce qui paraît ressortir des vers 512-3 du [redacted]

explicitement attestés. Pour le lieu, on ne peut guère hésiter qu'entre Arianze et Nazianze ; pour l'année, l'incertitude vient du témoignage de Suidas et des vers 238-9 du poème de Grégoire sur sa *Vie*. Selon Suidas, Grégoire est mort la treizième anée du règne de Théodose, c'est-à-dire en 392, à l'âge de 90 ans environ, ce qui reporterait sa naissance à 300/1. Dans les deux vers qui font partie du morceau où Grégoire raconte comment Basile quitta Athènes un peu avant lui, il nous dit : « En effet, déjà un long temps avait été employé (par moi) à l'étude de l'éloquence ; c'était à peu près déjà ma trentième année. » Faut-il entendre que Grégoire allait avoir trente ans ou qu'il avait passé trente ans à ses études ? Cette dernière interprétation (1) est très peu vraisemblable, et la date de naissance indiquée par Suidas se concilie fort mal avec l'ensemble de la vie de Grégoire. Il n'y a donc guère de doute qu'il ne faille attribuer au second des vers en question ce sens que Grégoire allait avoir sa trentième année. Or il était certainement à Athènes en 355, puisqu'il y a connu Julien, et il y est resté probablement assez longtemps après Julien, dont le séjour a été très bref. La date de 329 ou de 330, que l'on adopte d'ordinaire pour sa naissance, reste approximative, mais ne pourrait guère être avancée que de trois ou quatre ans, si Grégoire avait quitté Athènes peu après Julien. Elle se concilie assez bien avec le parallélisme qui semble devoir être établi entre la vie de Grégoire et celle de Basile, ainsi qu'avec l'élection de son père à l'épiscopat, à laquelle elle est postérieure (2).

(1) Tillemont s'est prononcé dans le sens que nous acceptons ; Stilting (*Acta Sanctorum* du mois de septembre, III), a admis du vers où il est parlé de la *trentième année* l'explication que nous rejetons, et qui a été reprise par de Jonge, *De St[i] Gregorii Nazianzeni carminibus quæ inscribi solent* περὶ ἑαυτοῦ. Amsterdam, 1910 ; de Jonge fait naître Grégoire en 314.

(2) Grégoire (*Or.*, VII) dit que son père, qui avait été baptisé, nous l'avons vu, en 325, ne fut élevé à l'épiscopat qu'un certain temps après. — On peut voir, dans la *Vie* de Grégoire de Dom Clémencet,

Il est naturel de penser que Grégoire a fait ses premières études à Césarée de Cappadoce, et, comme il connaissait déjà Basile au moment où ce dernier arriva en Grèce (1), il n'a guère pu le connaître que là. Ils se séparèrent ensuite, et Grégoire fit plus tôt que son ami l'indispensable voyage en Palestine et en Égypte. Tandis que son frère Césaire, qui devait devenir médecin et qu'attirait de préférence l'étude des sciences, se rendait à Alexandrie, lui, « par amour pour l'éloquence », alla visiter « les écoles de Palestine, florissantes alors » (2). Selon Jérôme (3), il y eut pour maître Thespésios. Mais il alla aussi ensuite en Égypte ; car c'est d'Alexandrie qu'il se rendit en Grèce. Il fit une traversée périlleuse ; le bateau qui devait le conduire à Égine rencontra une violente tempête aux environs de l'île de Chypre. Grégoire, en danger de mort, se souvint que sa mère, dans son désir d'avoir un fils, l'avait voué d'avance au Seigneur, et il renouvela alors en son propre nom, la promesse maternelle (4). Ce n'est cependant que plus tard qu'il se consacra entièrement à la vie religieuse. Il accorda encore quelques années à l'étude de l'éloquence. Ce furent celles du séjour à Athènes, et nous avons vu déjà avec quel enthousiasme il a rappelé, dans son *Oraison funèbre* de Basile, ce temps heureux. Il s'est tellement complu dans ces souvenirs qu'il nous a conté jusqu'aux plus menus détails de la vie universitaire, les brimades que les étudiants infligeaient aux nouveaux venus, aussi bien que la variété des études auxquelles ils se livraient ; mais il a insisté avec une force particulière sur la fidélité que tous deux gardaient aux bonnes traditions chrétiennes qu'ils avaient reçues à leurs foyers cappadociens.

les subtilités auxquelles ont dû recourir ceux qui n'ont pas voulu accepter le sens naturel des vers 512-3 du *carmen*.

(1) *Or.*, XLIII, 15.
(2) *Or.*, VII (*Oraison funèbre de Césaire*), 6.
(3) *De Viris*, 113.
(4) *Carmen de vita sua*, 128 et suiv.

« Deux routes nous étaient connues, l'une, première et plus précieuse ; l'autre, deuxième et d'une moindre valeur ; celle-là conduisant à nos demeures sacrées et aux maîtres qui s'y trouvent, celle-ci aux maîtres du dehors (1). »

Grégoire nous a raconté, dans le même morceau, comment il se laissa retenir à Athènes plus longtemps que Basile. Il ne nomme pas les maîtres qu'ils écoutèrent avec tant d'admiration. On a pensé souvent à Himérios et à Prohærésios (2). De ce dernier, nous ne savons rien, sinon la réputation extraordinaire dont il a joui. Il y a certainement un rapport entre la manière de Grégoire et celle du premier. Grégoire n'est pas un attique ; c'est un asiatique, et Jérôme l'a assez justement indiqué en disant qu'il prit pour modèle, parmi les sophistes du IIe siècle, Polémon.

Puisqu'il approchait de la trentième année quand il quitta Athènes, et qu'il est très vraisemblablement né en 329, Grégoire n'a pu quitter la Grèce avant 358 au plus tôt. Pourquoi ses camarades et ses maîtres voulaient-ils l'y retenir ? On devinerait sans peine que c'était pour lui faire occuper à son tour une chaire d'éloquence, et Grégoire le dit lui-même (2), en racontant comment, donnant un premier exemple de faiblesse, il se laissa retenir quelque temps encore, le jour où Basile, qui n'était pas homme à revenir sur une décision prise à bon escient, repartit pour la Cappadoce, quoiqu'on l'accablât des mêmes instances. Il ne prolongea pas, d'ailleurs, très longtemps son séjour ; il se mit en route, vers 358/9, sans prévenir cette fois personne, et regagna l'Asie en passant par Constantinople, où il retrouva son frère Césaire, qui avait terminé ses études scientifiques à Alexandrie, et rentra avec lui à Nazianze. Césaire ne

(1) *Or.*, XLIII, 21.
(2) *Carmen de vita sua*, 257.
(3) *Ib.* et *Orat.*, VII, 8,

demeura que peu de temps dans sa patrie (3). Grégoire, tout en entrecoupant son séjour de nombreuses et parfois assez longues absences, devait y passer toute sa vie.

Pas plus que Basile, Grégoire, rentré en Cappadoce, ne rompit immédiatement avec sa vie passée. Son entourage ne le lui aurait pas permis, et lui-même, sans doute, n'aurait pas pu se transformer si rapidement. Avant de devenir prêtre, il fut rhéteur, sans grande conviction désormais : « Je dansai pour mes amis », disait-il à la fin de sa vie, en rappelant ces souvenirs (1). Mais son instinct le portait maintenant vers la vie ascétique, qu'il ne pouvait d'ailleurs, pas plus que Basile, comprendre véritablement sous les formes parfois excentriques qu'elle avait prises dans les déserts égyptiens. L'isolement des anachorètes ne lui eût pas été supportable et ne se fût pas concilié avec l'idéal qu'il se faisait du christianisme, dont la vertu essentielle est la charité. Cependant, il sentait le prix du concours que la solitude, au moins momentanée, apporte à ceux qui poursuivent la purification de leur âme ; et son tempérament raffiné de lettré, sa sensibilité d'une délicatesse infinie s'accommodaient mal des soucis journaliers. La vie libre et purement intellectuelle de l'étudiant l'avait enchanté ; la vie asservie à des fonctions régulières et dépensée en des efforts médiocres l'effrayait. Dès son retour en Cappadoce, commence pour lui ce conflit entre la vie contemplative et la vie active, qu'il a formulé dans un de ses quatrains (2), et où il n'a cessé de se débattre, sans arriver jamais à prendre parti. Son œuvre tout entière — discours, poèmes, lettres — en est l'histoire émouvante.

Ses premières lettres (I, II, IV, V, VI) nous montrent ses premières velléités de retraite, désirs qui retombent, projets qui n'arrivent pas à se fixer. Tantôt il semble préférer les environs d'Arianze, la région *Tibérine* ;

(1) *Carmen de vita sua*, 274.
(2) *Tetrastichon*, I.

tantôt il s'apprête à tenir la promesse qu'il a faite à Basile, de le rejoindre en sa solitude du Pont. Il l'y rejoint en effet, et c'est alors, nous l'avons vu, qu'il compose avec lui la *Philocalie* et qu'il collabore aussi à la première rédaction de ses règles monastiques. De ce désert du Pont, dont Basile nous a laissé une description si attrayante, et de l'existence qu'on y menait, il emporte des souvenirs mélangés. Un jour, sa verve moqueuse ne veut voir dans ce vallon, enclos entre la montagne et le fleuve, qui enchantait son ami, qu'un lieu sauvage où l'on peut à peine trouver accès et où l'existence matérielle multiplie les difficultés et les ennuis ; une autre fois, il pense avec une jolie gratitude, au « platane qu'il a planté », et aux travaux rustiques auxquels il s'est associé, aux exercices religieux aussi, et, en particulier, au chant des psaumes.

Voilà pour la vie contemplative ; mais le père de Grégoire était âgé ; il avait besoin d'un coadjuteur et ne pouvait en trouver aucun qui valût mieux que son fils. Non seulement il se sentait vieillir, mais les temps étaient difficiles. Peu après le moment, semble-t-il, où Grégoire venait de rentrer en Cappadoce, la formule hérétique de Rimini et de Constantinople (1) était acceptée par presque tout l'Orient. Le monde — selon le mot, si souvent répété de saint Jérôme — « s'étonnait d'être arien ». Le vieux Grégoire lui-même, cet ancien Hypsistarien qui s'embrouillait facilement sans doute dans les subtilités de la théologie, se laissa convaincre qu'il n'y avait point de mal à donner sa signature (2). Mais les moines des alentours de Nazianze étaient,

(1) Le concile de Rimini est de 359 ; celui de Constantinople de 360.

(2) La date de cette défaillance est contestée. Clémencet veut la placer en 362, sous Julien. Il semblerait beaucoup plus naturel qu'elle se fût produite sous Constance, en 360-1, ce qui est l'opinion d'Ullmann. La question mérite d'être reprise, et la chronologie des premières années qui suivirent le retour de Grégoire en Cappadoce aurait besoin d'être éclaircie par un nouvel examen minutieux des textes.

comme tous leurs pareils, ou peu s'en faut, fidèlement attachés au parti d'Athanase. Ils protestèrent âprement. Ce ne fut pas sans peine que Grégoire le fils parvint à calmer cette agitation et à rétablir la concorde.

A quelle date Grégoire fut-il ordonné prêtre ? Nous n'avons pas plus de témoignage positif à ce sujet qu'au sujet de la défaillance momentanée de son père. Il n'y a guère à douter cependant qu'il faille s'arrêter à l'année 361 ; la lettre VIII témoigne que ce fut vers le même temps où Basile « fut pris » lui-même. Nous n'ignorons rien du moins des sentiments qu'il éprouva ; car, si la chronologie des événements, dans les années qui suivirent immédiatement son retour en Cappadoce, n'est pas toujours aisée à établir, rien n'est plus facile à écrire que sa biographie intellectuelle et morale : tous ses écrits sont des confidences. Nous savons donc que son père lui fit violence, avec la complicité des fidèles de Nazianze, et qu'il s'accommoda moins bien de cette atteinte à sa liberté que tant d'autres grands chrétiens du IVe siècle, à qui pareille aventure est arrivée. Il fut victime, a-t-il tenu à nous dire, d'un « acte tyrannique », et si, dans le discours qu'il adresse à ce sujet à ses compatriotes (1), il qualifie aussi cet acte d'une épithète laudative qui corrige la première expression, il parle plus librement, beaucoup plus tard, dans le poème sur sa *Vie* (2), où il s'exprime ainsi : « Je fus tellement peiné de cette tyrannie (car je ne saurais qualifier autrement une telle conduite et que le Saint-Esprit me pardonne si tel est mon sentiment !) que, m'arrachant à la fois à tout, à mes amis, à mes parents, à ma patrie, à ma race, comme ceux qui ont été piqués par un taon, je m'en allai dans le Pont, chercher pour remédier à mon chagrin celui de mes amis que je puis appeler divin. » On entend assez que c'est Basile.

(1) *Or.* I, 1.
(2) 345-52.

Il avait été ordonné un jour de fête, que l'on a pensé souvent être le jour de Noël (1) ; il prit la fuite le jour de l'Épiphanie ; il revint, vaincu par les instances de son père, et sans doute obéissant au conseil de Basile, le jour de Pâques 362. Nous verrons, par l'analyse des discours prononcés après ce retour, comment il s'excusa, en disant qu'il n'avait pas cédé à un mouvement d'égoïsme et de faiblesse, mais à la crainte qu'il avait de ne point être assez préparé à une fonction dont il comprenait toute la grandeur. Nous le connaissons trop bien, tant il a si souvent ouvert pour nous, avec une sincérité parfaite, le fond de son cœur, pour ne pas croire qu'il a un peu atténué, dans son *Apologie*, la part qu'eut à ses hésitations sa répugnance innée pour la vie active ; mais, pour la même raison, nous pouvons croire sans peine que le motif plus noble qu'il invoque y contribua davantage encore.

Dès lors, il demeura à Nazianze et devint, pour son père, ce collaborateur de tous les jours que le vieux Grégoire avait tant souhaité trouver en lui. Les hommes de talent ne peuvent guère éviter, quand ils se confinent dans d'humbles tâches, que vienne s'offrir à eux, au moins de temps en temps, l'occasion d'étendre leur rayon d'action. Nous ignorons sans doute plus d'une circonstance où Grégoire se rendit utile en dehors de Nazianze ; nous en connaissons au moins une, c'est son intervention heureuse auprès d'Eusèbe, l'évêque de Césarée, au moment où s'étaient produits, entre celui-ci et Basile, ces dissentiments assez graves, à la suite desquels Basile avait repris le chemin de sa solitude pontique (2). Cet homme si sensible, si facilement irritable même, a été souvent un pacificateur. Cet ami du repos a accompli

(1) Clémencet et Ullmann notamment ; après eux, on l'a contesté, en se fondant sur l'opinion d'Usener (*Religiongeschichtliche Untersuchungen*, t. I), d'après lequel la fête de Noël n'a commencé à être célébrée qu'en 379, à Constantinople, sur l'initiative de Grégoire.

(2) Voir les lettres XVI-XVII (de Grégoire à Eusèbe, écrites en 365).

beaucoup de bonnes œuvres, et, lors de son épiscopat à Constantinople, une grande œuvre. Il se connaissait très bien lui-même, et il savait se prescrire, quand il le fallait, de valoir mieux que lui-même.

Parfois, cependant, il n'arrivait pas à se vaincre ; il avait alors au moins des excuses. Sept ans plus tard, Basile était devenu évêque de Césarée, depuis 370, et la Cappadoce venait d'être divisée en deux provinces ; Anthime, évêque de Tyane, prenait l'attitude d'un voisin peu conciliant. C'est alors que Basile, comme nous l'avons conté, pensa à créer un évêché à Sasimes, et à y installer Grégoire. Grégoire n'osa pas d'abord résister, et se laissa consacrer à Nazianze. Son meilleur ami « lui fit violence, aidé de son père, qui, une seconde fois, le foula sous son talon » (1). Mais il fut impossible de le décider à résider dans ce « relais, situé au milieu de la grande route de Cappadoce, qui la voit se diviser en trois directions ; dans ce lieu sans eau, sans verdure, indigne d'un homme libre ; dans cette bourgade terriblement odieuse en son étroit défilé, qui n'est que poussière et bruit de chars, plaintes, gémissements, bourreaux, tortures, chaînes ; pour population, rien que des étrangers et des vagabonds, voilà mon église de Sasimes ! (2) » Ces vers sont postérieurs à l'événement d'une dizaine d'années ; la rancœur de Grégoire y est aussi vive qu'elle put l'être aux premiers jours.

Après s'être dérobé de nouveau par une retraite momentanée (3), Grégoire rentre à Nazianze, où, deux ans après, au printemps de 374, son père, chargé d'ans, mourut après avoir occupé son siège pendant près d'un demi-siècle ; Nonna le suivit bientôt. L'excuse qu'il pouvait faire valoir pour ne pas aller occuper son évê-

(1) *Carmen de vita*, 424-25.
(2) *Ib.*, 439-446.
(3) Pour le détail, cf. les discours XI, XII, XIII, et les lettres XXXI, XXXII, XXXIII. — Grégoire se retira « dans la montagne », *carmen de vita*, 490.

ché, en alléguant que son père ne pouvait se passer de lui, cessait d'être valable. « Il était libre, fort mal à propos » (1), mais il ne consentit pas davantage à partir pour Sasimes. Il ne se refusa pas, au contraire, à gérer provisoirement l'évêché de Nazianze, tout en demandant instamment, nous dit-il, aux évêques voisins de donner, sans tarder, un successeur à son père. Comme ceux-ci se montraient peu disposés à l'écouter, il recourut au moyen dont il abusait pour sortir d'embarras : il fit une nouvelle fugue, cette fois dans une région un peu plus éloignée, jusqu'à la frontière de la Pisidie et de la Phrygie. Il s'établit à Séleucie, où il aimait à rencontrer le souvenir de Thécla (2). Il y resta plus de trois ans, sans s'y être trouvé beaucoup mieux qu'ailleurs (3).

Basile était mort le 1er janvier 379 ; Grégoire se sentait libre de tout souci, du côté de Sasimes. Mais voici que vint s'offrir à lui une tâche plus difficile, plus glorieuse aussi, et il comprit qu'il n'en pouvait refuser cette fois ni l'honneur ni le fardeau. Sous le règne de Valens, Constantinople était devenue presque entièrement arienne. Toutes les grandes églises — Sainte-Sophie, l'église des Apôtres — étaient aux mains des hérétiques. Un petit noyau de fidèles, très réduit, résistait seul à la contagion, sans avoir à sa tête un chef capable de faire sentir à ceux qui, pour le moment, triomphaient, la menace de l'avenir. Cette petite communauté catholique songea à appeler, pour la diriger, l'homme qui, depuis la mort de Basile, n'avait point de rival dans le clergé d'Orient. Grégoire regretta amèrement plus tard d'avoir accepté son offre ; mais, si bien que ces regrets s'expliquent par les injustices dont il fut victime, nous devons le louer de sa résolution courageuse (4), et, s'il finit par s'avouer

(1) *Ib.*, 528.
(2) Voir t. I, p. 410, l'analyse des *Acta Pauli.*
(3) *Carmen de vita*, 551 et suiv.
(4) Naturellement, il parle encore (*ib.*, 607-8) comme s'il n'avait cédé qu'à la violence.

vaincu, ce ne fut pas sans avoir lutté courageusement et obtenu des résultats.

Au moment où on l'appelait, si médiocre que fût la situation de la communauté nicéenne à Constantinople, l'horizon commençait à s'éclaircir pour elle. Valens avait disparu, pendant l'été de 378, dans le désastre d'Andrinople. Théodose fut associé à l'Empire par Gratien, le 19 janvier 379, vers le moment même où Grégoire prit sa décision. Il reçut en partage l'Orient ; mais les Goths menaçaient surtout l'Illyrie et la Thrace. Ce fut à Thessalonique qu'il établit d'abord son quartier général, et il eut bien d'autres soucis que les affaires religieuses. Il ne reçut le baptême qu'en février 380, après une grave maladie (1), et ne fit son entrée triomphale à Constantinople qu'au mois de novembre. Aussitôt baptisé, le 28 février, il prit le fameux édit par lequel il prescrivait à tous ses sujets de se conformer à la foi du pape Damase (2). L'orthodoxie était rétablie en principe ; restait à déposséder les Ariens de la situation qu'ils occupaient en fait (3), et ce ne fut pas chose aisée ; Grégoire en fit l'expérience.

Il a raconté, ainsi qu'il suit, ses débuts : « Une maison pieuse m'accueillit, une maison amie de Dieu, qui fut pour moi comme celle de la Sulamite pour Élisée, maison qui m'était apparentée par le sang, apparentée par l'esprit, et pleine de générosité ; c'est là que prit consistance ce troupeau, obligé encore de dissimuler sa foi persécutée, non sans crainte, non sans péril (4). » C'est là, sans doute, que se trouvait la petite chapelle où il réunissait ses fidèles, et où il prêcha, en particulier,

(1) Sozomène, VII, 4 ; à la fin de 380, selon Socrate, V, 6.
(2) *Cod. Théod.*, XVI, 1, 2.
(3) A côté des Ariens (Anoméens), d'autres sectes, Macédoniens (ou Pneumotomaques), Novatiens, avaient de nombreux adeptes. L'apollinarisme commençait à devenir redoutable, et préoccupait particulièrement Grégoire (*Carmen de vita*, 609 et suiv.).
(4) *Or.*, XXVI, 17.

les cinq fameux *Discours théologiques* qui lui ont valu le surnom de *Théologien*. Son éloquence, son zèle, le charme qui se dégageait de toute sa personne, agirent heureusement autour de lui. Le troupeau s'augmentait. D'illustres disciples venaient écouter la parole de Grégoire et s'instruire à ses leçons. C'est alors que Jérôme, qui n'était pas beaucoup plus jeune que lui, quitta la Syrie pour Constantinople. Il s'est toujours complu, dans la suite, à reconnaître pour son maître ce Cappadocien « auquel les Latins ne pouvaient opposer aucun égal (1) ».

Mais le milieu de Constantinople était encore moins favorable aux saints que celui d'Alexandrie ou celui d'Antioche. Même réduite en nombre, la communauté catholique n'y était pas toujours très unie, et elle le fut de moins en moins à mesure qu'elle s'augmenta. Grégoire éprouva beaucoup d'ennuis de la part d'un personnage peu recommandable, qui, par lui-même, n'eût guère pu être que gênant, mais qui devint, un moment, dangereux par l'appui que lui prêta l'évêque d'Alexandrie, Pierre. Celui-ci, comme Théophile plus tard, au temps de saint Jean Chrysostome, n'eût point été fâché de voir à la place d'un homme supérieur une de ses créatures. Maxime appartenait à une espèce qui n'a malheureusement pas été rare au IVe siècle. C'était un de ces aventuriers qui s'étaient vite aperçus qu'on pouvait exploiter le christianisme comme d'autres avaient souvent exploité la philosophie. Pérégrinus avait déjà fait cette remarque deux siècles auparavant ; mais il y avait de bien plus gros profits à en tirer maintenant. Maxime se présenta d'abord, ainsi que Pérégrinus, comme un philosophe cynique (2). Il avait, selon Grégoire, quelques petits péchés à se reprocher. Cependant Grégoire n'en

(1) *Contra Rufinum*, I ; cf. *De Viris*, 117 : « Præceptor meus, quo scripturas explanante didici. »

(2) Sur l'affaire de Maxime, voir avant tout le long récit du *Carmen* ; voir aussi le poème II, I, 41 (*Contre Maxime*) ; et Jérôme, *De Viris*, 127. — Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, ch. XII.

fut averti que plus tard ; il reçut à bras ouverts, avec sa spontanéité généreuse, l'homme qui venait s'offrir comme un collaborateur ; il le loua même publiquement dans un discours. Il ne s'aperçut pas que Maxime intriguait derrière son dos. Une nuit, avec le concours d'un certain nombre de matelots égyptiens que les convois de blés envoyés d'Alexandrie amenaient régulièrement à Constantinople, avec la complicité de je ne sais quel évêque, le personnage qui jouait tour à tour si bien le rôle de cynique et celui de moine, tenta de se faire consacrer évêque dans l'église d'Anastasie (1). Dès que la chose fut connue, le lendemain, il y eut un beau tapage. Grégoire avait suscité des jalousies, mais la masse des fidèles l'aimait et l'admirait. Maxime fut chassé ; il essaya vainement de se maintenir en gagnant la faveur de Théodose, qu'il alla trouver à Thessalonique. L'empereur prit parti pour Grégoire. L'évêque manqué se réfugia à Alexandrie, d'où le préfet dut bientôt l'expulser, et quand Grégoire, après avoir renoncé à l'évêché de Constantinople et s'être retiré de Cappadoce, composait en trimètres iambiques le récit de cette histoire, il craignait encore que Maxime ne méditât quelque mauvais coup.

La situation un peu fausse où Grégoire se trouvait allait se dénouer en sa faveur ; mais son triomphe devait être de courte durée. Théodose vint prendre résidence à Constantinople le 14 novembre 380. Nous avons vu comment, quelques mois auparavant, il avait enjoint à tous les évêques d'Orient d'accepter la foi de Nicée et de se mettre en accord avec celui qu'il considérait comme son représentant attitré, le pape Damase. L'évêque arien de Constantinople, Démophile, ne se soumit pas, et le 26 novembre l'empereur décréta que les églises de

(1) Il faut se souvenir que Grégoire ne l'était pas encore ; il était resté chef d'une communauté qui, tout orthodoxe qu'elle était, vivait en marge de l'organisation ecclésiastique. L'évêque de Constantinople était un Arien.

la ville lui seraient enlevées et seraient restituées aux catholiques. Il n'eût pas été facile à Grégoire et à son petit troupeau d'expulser Démophile et ses fidèles, si Théodose ne s'était chargé de ce soin, et si le lendemain, 27 novembre, il n'avait mis sur pied toute la garnison de la capitale (1), tandis que lui-même venait prendre Grégoire et les siens à l'*Anastasie*, pour les conduire en procession jusqu'à Sainte-Sophie.

Toutes ces luttes, pour lesquelles il était si peu fait, avaient déjà épuisé Grégoire. Après l'affaire de Maxime, il eut un premier accès de faiblesse, qui ne dura pas ; il se borna à prendre un peu de repos à la campagne (2). Après l'acte décisif de Théodose, la conclusion naturelle était qu'il fût régulièrement consacré évêque, en remplacement de Démophile. Il s'en défendait, quoique la foule réclamât à grands cris son acceptation. Nous allons voir que ce n'était pas sans raison qu'il hésitait. La situation religieuse de l'Orient était devenue si confuse sous le règne de Valens que Théodose ne crut pas pouvoir remettre un peu d'ordre dans les églises sans la convocation d'un grand concile, qui se réunit en mai 381, sous la présidence de l'évêque d'Antioche, Mélèce (3). L'une des premières affaires dont l'assemblée s'occupa, fut celle de l'évêché de Constantinople. Le cas de Maxime n'était pas encore définitivement réglé ; car le philosophe avait cherché et trouvé un appui à Rome ; Damase, assez mal inspiré comme il l'avait été déjà dans ses rapports avec Basile, avait pris parti contre Grégoire. Le concile oriental exécuta Maxime et intronisa régulièrement Grégoire, dont Grégoire de Nysse prononça à cette occasion le panégyrique. Le revirement suivit

(1) Dans les premiers temps de son séjour, Grégoire avait failli être lapidé (*Carmen de vita sua*, 665). Les Ariens étaient tout prêts à recommencer. — Peu après, Grégoire fut victime d'une tentative d'assassinat.

(2) Cf. le discours XXXVI.

(3) SOCRATE, V, 8 ; THÉODORET, V, 8 ; SOZOMÈNE, VII, 7.

de près le triomphe. Grégoire ne semble pas, dès le début, avoir été très satisfait de la manière dont se conduisit le concile, et il semble qu'il eût même en principe beaucoup de défiance pour ces assemblées, qui, pour la plupart, en les cinquante dernières années environ, n'avaient pas fait grand honneur à la tradition de Nicée. Des difficultés se produisirent en tout cas aussitôt que Mélèce, qui avait présidé les premières séances, vint à mourir. Elles furent relatives à sa succession. Grégoire intervint en pacificateur, comme c'était son habitude ; en homme sage et loyal, il recommanda la solution la plus propre à effacer les souvenirs du schisme, le ralliement de tous autour du survivant, Paulin. Mais les Méléciens ne voulurent pas l'écouter, et opposèrent à Paulin, que soutenaient les Occidentaux, un nouveau rival, Flavien. Grégoire, fâché, recommençait à parler de retraite, quand vinrent prendre place, sur les bancs du concile, certains retardataires, parmi lesquels Timothée, qui avait succédé tout récemment à Pierre sur le siège d'Alexandrie. Les nouveaux venus étaient bien partisans de Paulin, mais ils ne l'étaient pas de Grégoire. Ils se mirent à prétendre que Grégoire était régulièrement évêque de Sasimes, quoiqu'il n'y eût jamais exercé sa charge, et que son élection à Constantinople violait le canon d'Antioche qui interdisait le transfert d'un évêque d'un siège à un autre. L'acte plus politique qu'amical, par lequel Basile avait infligé à son ami un honneur que celui-ci ne souhaitait pas, servait encore de prétexte pour le tourmenter. On comprend que Grégoire n'ait jamais consenti à le pardonner. Cette fois, sa patience, mise à une si rude épreuve depuis plusieurs semaines, était à bout. Dans un admirable discours, il déposa les pouvoirs qu'il tenait du concile, fit ses adieux à son église, et reprit le chemin de la Cappadoce. On le remplaça sans tarder par un haut personnage, qui était un aimable homme, mais qui avait peu de titres au sacerdoce et n'était même pas encore baptisé, Nectaire ; puis le concile

continua « à jacasser comme une troupe de geais, ou à s'acharner comme un essaim de guêpes (1) ». Grégoire s'est vengé de lui en lettré, dans les vers mordants et pittoresques où il en a tracé une peinture qui ne s'oublie pas.

Avant de quitter Constantinople, avant de résigner son évêché, le 31 mai 381, Grégoire avait rédigé son testament, que nous possédons encore. Il confirmait sa volonté, qu'il avait déjà fait connaître, de laisser toute sa fortune « à l'église catholique de Nazianze, pour le soin des pauvres, qui sont du ressort de la dite église ». Il désignait à cet effet trois curateurs, Marcel, diacre et moine, Grégoire diacre, son ancien serviteur, Eustathe, moine, qui avait aussi fait partie de sa maison, et choisissait comme légataire universel l'un d'entre eux, Grégoire ; suivaient quelques disposition généreuses (legs ou fidéi-commis), relatives à d'anciens esclaves ou à des parents. Six évêques et un prêtre ont contresigné la pièce, qui nous est parvenue par une copie prise sur l'original, conservé dans les archives de l'église de Nazianze (2).

Rentré en Cappadoce, Grégoire reprit d'abord la direction de l'église de sa patrie, puis se fit donner un successeur, en 383, en la personne de son cousin Eulalios. Il est vraisemblable qu'il se retira alors dans sa terre d'Arianze. Jérôme (3) écrit en 392 « qu'il est mort depuis trois ans environ », donc en 389 probablement ; au plus tard au commencement de 390.

(1) *Carmen de vita*, 1681-87.

(2) La pièce est instructive à bien des égards. Migne la donne, *P. G.*, XXXVII ; Pitra l'a rééditée dans ses *Juris eccl siastici Græcorum historia et monumenta*, t. II.

(3) *Carmen de vita*, 112-113. — Les Cappadociens réfugiés en Macédoine, à la suite des événements récents, prétendent posséder encore ses reliques (M. Pernot, *Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1928, p. 743).

II

L'œuvre de Grégoire de Nazianze. Les discours. — L'œuvre de Grégoire se compose de *discours*, de *lettres*, et de *poèmes*. Elle ne comprend pas de traités, mais certains discours et certaines lettres ont leur place dans l'histoire de la théologie. Elle est donc fort loin d'être dénuée d'importance dogmatique ; l'intérêt littéraire en est extrêmement vif.

Les plus remarquables parmi les autres Pères de l'église — Basile ou Chrysostome — sont comme Grégoire de grands lettrés ; ils aiment sans doute ardemment l'éloquence, mais ils font profession de la subordonner toujours à la religion ; ils se conforment, au moins du bout des lèvres, à la tradition chrétienne, qui était indifférente à l'art et à la poésie, hostile à l'art païen et à la poésie païenne. Grégoire prend bien la précaution de dire, en nous confessant « qu'il avait déjà un amour brûlant pour les lettres, quand sa joue était encore sans duvet », et en s'apprêtant à nous conter son départ pour les grandes écoles de Palestine, d'Égypte et de Grèce, que s'il recherchait l'éloquence profane, c'était « pour la donner comme auxiliaire à la vérité ». Il a lui aussi, à l'occasion, fait comme les autres ces déclarations de mépris pour la littérature qui étaient alors de style (1). Mais son sentiment intime, qui le portait vers elle avec un élan passionné, était trop violent pour ne pas faire explosion ; et, à vrai dire, il ne se souciait guère de le refréner. Dans ses *Invectives contre Julien*, il ne trouve rien de plus odieux à reprocher à l'Apostat que son fameux décret excluant les maîtres chrétiens de l'enseignement, et à la fin de la première, quand il revient à ce sujet,

(1) On les trouvera soigneusement recueillies dans le livre de GUIGNET.

qui lui fournit la matière de sa péroraison comme il lui avait fourni celle de l'exorde, il s'écrie (1) : « Que mon indignation soit partagée par tous ceux qui aiment les lettres et qui s'adonnent à leur culte, ceux dont je ne nierai pas que je sois moi-même. Car j'ai abandonné tout le reste à qui l'envie, richesse, noblesse, gloire, pouvoir, tout ce qui est superfluité terrestre et jouissance vaine comme un songe. Mais je revendique l'éloquence, elle seule, et je ne regrette pas les peines, ni sur terre, ni sur mer, qui me l'ont acquise. Puissé-je donc avoir, et puissent avoir ceux que j'aime, la force de l'éloquence ! de l'éloquence que j'ai embrassée et que j'embrasse, après ce qui est au premier rang de toutes les choses, je veux dire les choses divines et les espoirs qui vont au-delà de ce monde visible. Si chacun, comme le dit Pindare (2), souffre de ce qui le touche personnellement, je ne puis me taire sur ce point, et il est juste, plus qu'on ne peut dire, que je rende par l'éloquence à l'éloquence le tribut qui est dû à l'éloquence ». Grégoire venait de dépasser la trentaine, quand il écrivait ces lignes révélatrices. Près de vingt ans après, quand il résignait, entre les mains des Pères du concile de Constantinople, cette dignité épiscopale qui lui avait valu tant de soucis et lui avait permis de faire beaucoup de bien, sinon tout le bien qu'il avait rêvé, dans les émouvants adieux qu'il adresse à cette chère chapelle de la *Résurrection* où il avait vraiment ressuscité la foi nicéenne dans la capitale, avant que Théodose eût rendu aux catholiques Sainte-Sophie, il n'oublie pas de rappeler qu'il avait remporté là ses plus beaux triomphes oratoires : « Adieu, vous qui aimiez mes discours ; adieu, cet empressement, ce concours de la foule, ces stylets que je voyais et que je ne voyais pas (3), et le grillage qu'on forçait, que forçait

(1) *Or.*, IV, 100.
(2) PINDARE, *Ire Néméenne*, 54.
(3) Il s'agit, d'une part, des notes que prenaient les sténographes

la foule de ceux qui se bousculaient pour m'entendre ». Et saint Jérôme, dans une de ses lettres (1), nous rappelle un propos presque inquiétant, qui témoigne de cette griserie, à laquelle Grégoire comme tous les vrais orateurs, se laissait aller peu à peu, quand il se sentait maître de son auditoire : « Comme je lui demandais un jour de m'expliquer », nous dit Jérôme, « ce que signifie chez Luc le *sabbat second-premier* (2), il détourna spirituellement ma question, en me répondant : Je t'instruirai sur ce sujet à l'église, où, tandis que tout le peuple m'acclame, tu seras obligé de savoir malgré toi ce que tu ignores, ou du moins, si tu es seul à te taire, tu seras taxé par tous de stupidité ». N'abusons pas d'un mot échappé au cours d'une conversation familière, et qui n'était qu'une façon plaisante de confesser son ignorance ; mais ni Origène ni Renan n'ont ainsi compris l'exégèse.

Certes Grégoire est profondément chrétien. Si certaines idées néo-platoniciennes ont contribué à développer sa théologie, si ce qu'il y avait eu de plus élevé dans le cynisme et le stoïcisme entre pour une part dans son idéal ascétique, sa pensée et sa vie ont toujours été dirigées par sa foi. Mais il gardait, enraciné en son cœur, l'amour antique, l'amour hellénique des lettres, l'amour de la poésie et de la rhétorique. Il n'a jamais pensé à y renoncer, et il s'en excusait en se complaisant dans la pensée que la foi nous a été révélée par le *Verbe divin*. Il faut donc que ce soit le verbe humain qui la prêche. Le Verbe divin patronne et défend l'éloquence ; le *Logos* protège les *logoi*. Ce n'était pas là pour Grégoire un simple jeu de mots ; c'était pour lui la vérité même.

Il avait le tempérament du lettré, avec toutes ses qua-

officiels, placés auprès de Grégoire ; de l'autre, de celles que pouvaient prendre certains auditeurs. Le grillage est celui de la balustrade qui entourait l'*ambon*, où se tenait l'orateur (*Or.*, XLII, 26).

(1) *Ép. LII*, 8.

(2) *Évangile de saint Luc*, VI, 1. Ce terme est une *crux*.

lités, et même quelques-uns de ses défauts. La grande vertu de Basile, c'est son équilibre ; c'est sa ferme et parfois un peu froide raison. La passion ardente de Chrysostome pour l'apostolat est gouvernée par une intelligence lucide et une volonté sûre d'elle-même. Grégoire est avant tout une sensibilité toujours frémissante, et ce qu'il y a dans son esprit de pénétration délicate, dans son imagination de vive originalité, provient directement de cette sensibilité exceptionnelle. Toujours vibrant, toujours ému, sa vie a été une inquiétude perpétuelle, et cette vie se lit dans son œuvre, page par page, presque aussi bien dans les *discours* que dans les *lettres* ou les *poèmes*.

Ces discours sont au nombre de quarante-cinq, dont le plus grand nombre forme deux groupes : ceux qui appartiennent aux premières années qui suivirent son retour en Cappadoce et se rattachent aux divers incidents de sa vie pendant cette période ; ceux qu'il prononça à Constantinople, de 379 à 381. Quelques panégyriques et quelques sermons sur des sujets divers se distribuent dans l'intervalle. On remarquera tout de suite, dans la liste que nous donnons en note (1), combien

(1) Voici la liste complète, avec les dates probables : 1º Discours I, *sur la Sainte Pâque et le retard de Grégoire*, prononcé en 382, au retour de sa fuite après son ordination ; II, *Apologie*, postérieure de peu, même sujet ; III, *A ceux qui l'ont appelé et ne viennent pas* (*l'écouter*), même époque ; IV et V, *Invectives contre Julien*, 363-4, aussitôt après la mort de Julien (en 365 seulement, selon Asmus *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1910) ; VI, *sur la Paix* (après la réconciliation entre Grégoire l'ancien et les moines qu'avait irrités sa défaillance, 364 selon Clémencet (?) ; VII, *Oraison funèbre de son frère Césaire*, 368-9 ; VIII, *Oraison funèbre de sa sœur Gorgonie*, entre 369 et 374 ; IX-XI, *Affaire de Sasimes*, 372 ; XII, *à son père, quand il lui confia le soin de l'église de Nazianze*, fin 372 ; XIII, pour la *consécration d'Eulalios, évêque de Doara*, sans doute 373 ; XIV, *sur l'amour des pauvres*, *id.* 373 ; XV, *Panégyrique des Macchabées*, *id.* ; XVI, *sur une chute de grêle*, *id.* ; XVII, *sur un différend entre les habitants de Nazianze et un préfet*, *id.* ; XVIII, *Oraison funèbre de son père*, 374 ; XIX, *adressé à un collecteur d'impôts, Julien*, 374-5 ; XX, *sur le dogme et l'établissement des évêques* (le titre est peu exact ;

est considérable la part que revendiquent les discours de circonstance, et combien réduite celle de l'exégèse ou de la prédication morale. Mais il faut ajouter que, parmi ceux qui appartiennent à la période de Constantinople, figurent les grands discours théologiques.

Nous analyserons d'abord quelques-uns des discours que Grégoire a prononcés à Nazianze, aussitôt après son ordination ; nous donnerons ensuite un exemple de sa manière dans l'homélie exégétique, un autre de sa manière dans l'homélie morale ; nous étudierons ses panégyriques ; nous examinerons enfin les plus caractéristiques entre les sermons prêchés à Constantinople ; quelques mots suffiront pour le petit nombre de ceux qui sont postérieurs à son retour en Cappadoce.

Voyons d'abord Grégoire jeune, au moment où, bon gré mal gré, il se laisse consacrer prêtre par son père, et, presque aussitôt après, s'effraie de sa responsabilité, s'y soustrait par la fuite, finit enfin par se laisser ramener au bercail. Il revient, sans doute pour la fête de Pâques de l'année 362, du Pont où il s'était réfugié auprès de

c'est une homélie théologique) ; en 379, commence la série des discours prononcés à Constantinople : XXI, *panégyrique d'Athanase*, 379 ; XXII, *sur la paix* (à propos du schisme d'Antioche), *id.* ; XXIII, *sur la paix*, même sujet, postérieur de peu à XXII ; XXIV, *panégyrique de saint Cyprien*, septembre 379 ; XXV, *panégyrique d'Héron* (affaire de Maxime), fin 379 ; XXVI, *à son retour de la campagne*, après l'affaire de Maxime, milieu 380 ; XXVII-XXXI, ce sont les cinq *Discours théologiques*, 380 ; XXXII, *sur la modération dans les controverses*, 380-1 ; XXXIII, *contre les Ariens*, 379-80 ; XXXIV, *sur l'arrivée des Égyptiens*, 380 ; XXXV, *contre les Ariens, lors de la restitution des églises*, 380 ; XXXVI, *après cette restitution*, peut-être en présence de l'empereur, nov. 380 ; XXXVIII, *pour Noël*, 379, selon Usener, 380, selon Rauschen ; XXXIX, *pour l'Épiphanie*, 380 (Usener), 381 (Rauschen) ; XL, *pour le baptême*, suite du précédent, prononcé le lendemain ; XLI, *pour Pentecôte*, 381, selon l'édition bénédictine, 379 ou 380, selon Rauschen ; XLII, *dernier adieu*, devant 150 évêques, juin 381, quand Grégoire résigna son évêché ; XLIII, *oraison funèbre de saint Basile*, 381-2 ; XLIV, *sur le dimanche de la Dédicace*, 383, à Nazianze ; XLXV, *pour Pâques*, sans doute à Arianze, après 383 (n'est souvent qu'une reproduction de XXXVIII). — Aucun de ces discours n'est d'origine suspecte.

Basile, et il prononce son premier discours ecclésiastique (*Or.*, I). C'est un sermon très bref, dont les idées sont tout ce qu'il y a de plus simple, tandis que la forme est extrêmement raffinée. L'orateur salue Pâques, saison du renouveau, qui vient apporter ses fruits à l'église de Nazianze. Le Bon Pasteur ressuscite, et il ne se contente pas de lui revenir tout seul ; il y aura maintenant deux pasteurs à Nazianze, l'ancien, que tous connaissent et aiment, et le nouveau, le fils en qui il s'est préparé un successeur et dont il fait don à son troupeau, comme il lui a fait don de l'église qu'il a bâtie. Le sentiment apparaît sincère, tout voilé qu'il est par un style artificiel, paré de tous les jeux de mots, de toutes les associations d'idées imprévues dont les sophistes ne pouvaient se passer.

C'était là seulement une entrée de jeu, pour faire connaissance avec son troupeau, dans des circonstances délicates. Un peu plus tard, Grégoire se sentit obligé de justifier plus sérieusement sa conduite. Dans son *Apologie* (*Or.*, I) il veut prouver qu'il ne s'est dérobé que momentanément, et nullement par lâcheté ou égoïsme ; il a obéi à des motifs plus désintéressés et plus nobles. Le premier était le souci de son perfectionnement intérieur, dans la solitude : « Rien ne me paraît préférable à l'état de l'homme qui, fermant ses sens aux impressions extérieures, échappant à la chair et au monde, rentrant en lui-même, ne gardant plus aucun contact avec aucune des choses humaines que quand une nécessité absolue l'exige, s'entretenant avec lui-même et avec Dieu, vit au-dessus des choses visibles, et porte en lui les divines images, toujours pures, intactes de tout mélange avec les formes fugitives d'ici-bas ; devenu vraiment, et devenant chaque jour davantage, le miroir sans tache de la divinité et des choses divines ; recevant leur lumière en sa lumière, leur clarté resplendissante en sa clarté plus faible ; cueillant déjà dans ses espérances le fruit de la vie future ; vivant dans le commerce des anges, encore

sur cette terre, et cependant hors d'elle, porté jusque dans les régions supérieures par l'Esprit. S'il est un de vous qui soit possédé par cet amour, il sait ce que je veux dire et il pardonnera à ma faiblesse (1). » Belle page, où la pensée, en s'élevant, se dépouille de tout ornement superflu et rayonne de sa propre lumière. Grégoire fait valoir une seconde excuse : il éprouve un dégoût amer, à voir tant d'autres se ruer vers des dignités qui séduisent leur ambition, et dont il voit, lui, la charge et les responsabilités. Il lance alors la première de ces invectives que sans cesse, dans ses discours ou ses poèmes, il renouvellera, tantôt avec une âpre ironie, tantôt avec une indignation éloquente, contre ce clergé insuffisant ou indigne, qui, depuis le triomphe du christianisme, se recrute trop souvent parmi ceux qui vont toujours du côté où passent les honneurs et les profits. « Les chefs », dit-il, « sont aujourd'hui plus nombreux que ceux qu'ils gouvernent. » Pour lui, au contraire, quand il s'est vu appelé à la prêtrise, il a pensé avec effroi aux conditions qu'il faut réunir pour être un bon prêtre. Car il ne suffit pas de ne pas être un mauvais prêtre, il faut être un prêtre excellent. Il faut être capable de devenir le médecin des âmes, et si la médecine qui soigne le corps est déjà un art singulièrement complexe et difficile, que sera-ce de celle qui soigne l'âme, alors que le médecin ne dispose que d'un remède, la persuasion, et que le malade, au lieu de chercher la guérison, s'y dérobe par tous les artifices ? Et il ne s'agit pas seulement de corriger les mœurs ; il faut enseigner la doctrine, ce qui est le vrai moyen d'améliorer les mœurs elles-mêmes. Comment ne pas trembler à la pensée d'une telle tâche, en un temps où tout est confusion dans les esprits, où, de toutes parts, l'hérésie pullule, où tout le monde se mêle de raisonner ? Grégoire fait alors le premier exposé théologique que nous ayons de lui, et il emploie déjà des formules qu'il répé-

(1) *Or.*, II, 7.

tera souvent. Pour arriver à la saine croyance, il faut, à son gré, avoir commencé par purifier son âme le plus possible ; on n'atteint le pur (c'est-à-dire Dieu) que si l'on est pur. C'est une idée platonicienne, devenue, après Platon, commune dans presque toutes les écoles philosophiques : rien ne peut être connu que par son semblable. La seconde difficulté, une fois qu'on est parvenu à la possession de la vérité, est de la communiquer à la foule, à ce monstre multiforme, plein de préjugés et d'ignorance. Or, c'est quand l'œuvre est si malaisée, que tant d'incapables s'offrent indiscrètement à l'accomplir ! Les uns ne réussiront jamais à se former ; les autres, ceux qui ont quelques ressources, mais ne sont aucunement préparés, ne se formeront qu'au détriment du troupeau, à force d'échecs et de maladresses. Voilà les périls qui intimident Grégoire ; mais aux timides comme lui on objecte que l'Évangile prescrit de ne pas tenir la lumière sous le boisseau. Grégoire réplique qu'il ne faut pas semer maladroitement et perdre la semence. Sur ce, la satire recommence, en un tableau inexorable du désordre qui s'est mis à régner dans la société chrétienne. C'est le chaos ; c'est le combat dans une nuit obscure ; c'est comme une bataille navale en pleine tempête (1). Les prêtres ne valent pas mieux que les laïques. L'Église est un scandale pour les derniers païens, et le théâtre même raille ses vices ou ses ridicules. Julien a été moins redoutable pour elle que ne le sont certains de ses membres. L'orateur revient ensuite à définir la mission surnaturelle du prêtre, qui n'est rien moins qu'une médiation entre l'homme et Dieu. Comprendra-t-on maintenant que, s'il a fui, c'était devant lui-même, et non devant les fatigues ou les soucis de la charge ; c'était devant la crainte d'être au-dessous d'elle ? D'ailleurs il est revenu ; ce qui l'a ramené, c'est l'âge des vieux parents ; c'est la

(1) Métaphores familières à Grégoire, et aussi à Basile ; cf. *supra*, p. 294.

crainte aussi de désobéir à la volonté divine. Il tâchera de suivre une voie moyenne entre celle des téméraires et celle des faibles, et il compte que l'aide de Dieu saura l'y maintenir. C'est dans la solitude qu'il a réussi à comprendre enfin son devoir ; il avait besoin d'elle pour voir clair en lui-même, et sa retraite momentanée n'a pas besoin d'une autre justification.

L'apologie est complète, digne, convaincante. Si le premier discours était bref, le second est trop long pour avoir été prononcé tel que nous le possédons. Outre qu'il dépasse les proportions raisonnables d'une homélie, certains développements y sont d'une finesse qui ne peut être pleinement goûtée que quand on les lit à tête reposée. Il est clair que Grégoire a développé après coup sa défense, pour lui donner une portée plus générale. Son *Apologie* est devenue l'esquisse d'un traité du *Sacerdoce* ; c'est à ce titre qu'elle a été fort admirée, et saint Jean Chrysostome y a trouvé assez largement son profit, quand il a composé son ouvrage célèbre sur ce sujet.

Dix ans après, l'affaire de Sasimes, en 372, a fourni à Grégoire l'occasion de nouveaux épanchements, et l'a obligé à une seconde apologie. Il a prononcé alors, en présence de son père et de Basile, un premier discours (*Or.*, IX), où, en conservant encore des tentations de regimber, il accepte le fardeau que Basile lui impose. Mais, comme il s'est ensuite dérobé, il doit en prononcer un second (*Or.*, X), où il déclare qu'il revient « vaincu par l'amitié », où il se met de nouveau à la disposition de Basile, « donne congé à sa colère », excuse « sa folie et son désespoir ». Basile a voulu avoir en lui un Tite, un Timothée, un Barnabé ; Dieu fera bien voir s'il a trouvé ce qu'il cherchait. En réalité, Grégoire n'est guère apaisé. Le ton du sermon trahit l'amertume, et plus encore celui du discours XI, provoqué par une intervention de Grégoire de Nysse, qui risqua d'avoir des effets tout contraires à ceux que Basile en espérait. On peut rattacher à ces trois discours le XIIe, où Grégoire,

bien décidé à ne jamais aller à son évêché, se résout, par compensation, à devenir l'auxiliaire de son père. C'est la conclusion de cette misérable affaire de Sasimes.

Nous pourrions suivre Grégoire pas à pas, dans toute la suite de sa vie, en éclairant sa conduite par le témoignage de ses discours. Nous risquerions de trouver qu'il ne s'oubliait pas assez lui-même, surtout si nous le comparons à Basile et à Chrysostome. Mais ce serait méconnaître le mérite d'un grand chrétien qui, en se plaignant un peu trop, n'en a pas moins fait son devoir, et souvent plus que son devoir. Examinons quelques-unes de ses œuvres d'un caractère plus désintéressé, et surtout considérons-le dans ses luttes à Constantinople, où il souffrit davantage, se plaignit tout autant, mais souffrit et se plaignit pour de grandes causes.

L'homélie XIV porte dans les manuscrits le titre : *Sur les soins à donner aux pauvres*. L'exorde inviterait plutôt à l'intituler plus simplement : *De l'amour des pauvres*. Il est vraisemblable qu'elle a été prononcée en 373, à Césarée, sous l'épiscopat de Basile, et elle traite un thème familier, nous l'avons vu, à ce dernier. Elle commence, hélas ! par un mot d'esprit, d'ailleurs assez innocent : « Je vais vous parler de la *pauvreté* ; que Dieu m'accorde de vous en parler *richement* ! » L'orateur se demande ensuite quelle est la meilleure des vertus, et procède, pour le déterminer, à une énumération qui prouve trop bien qu'il avait parfaitement appris à l'école des sophistes par quels procédés on amplifie un thème donné. Tout cela est écrit en phrases courtes, avec beaucoup d'*anaphores* (1). Le procédé de l'énumération sert de nouveau pour un catalogue des diverses sortes de pauvreté. La description des estropiés est une *ecphrasis*, et la peinture véhémente de la douleur d'une mère séparée de ses enfants commence par être un de ces tableaux

(1) C'est-à-dire de répétitions du même mot en tête des phrases, ou des membres de phrase qui se suivent.

pathétiques où le goût du temps se complaisait, mais l'accent y devient plus grave et plus capable de nous émouvoir, quand Grégoire s'émeut lui-même, pour montrer avec force que l'une des pires conséquences de la misère est la destruction de la famille. Du reste, si ces deux morceaux portent manifestement dans leur forme la marque de la rhétorique, il faut penser, pour être juste envers Grégoire, qu'ils lui ont été inspirés par la réalité même, en sorte qu'il ne laisse pas d'être sincère, tout en faisant ses preuves de virtuose. Ce sermon a été prononcé un jour de fête, probablement à la campagne, dans quelque chapelle de martyr, et, comme parfois Basile, Grégoire a sans doute vu de ses yeux, aux alentours du sanctuaire, quelque horrible exposition d'infirmes ; il a traversé, pour y parvenir, la foule des mendiants, de ces pauvres qu'on chasse de partout, qui s'écartent d'eux-mêmes, en temps ordinaire, par honte de leur détresse, et reparaissent en masse, aux jours des grandes solennités religieuses, pour réveiller au cœur des riches le remords endormi. En une série d'antithèses émouvantes, quoique toujours un peu trop habiles, l'orateur oppose à cette peinture celle des riches, et termine cette partie de son discours par ce cri, qui vient du cœur : « Puissé-je n'être jamais riche, puissé-je n'être jamais en bonne santé, tant que subsisteront de telles infortunes ! » La seconde moitié du discours est d'un moraliste pénétrant, qui discute pied à pied les sophismes par lesquels nous voulons nous débarrasser du devoir de charité, en répétant que les pauvres sont malheureux par leur faute ; que l'ordre du monde a été établi par Dieu, qui fait bien ce qu'il fait, etc. ; toutes raisons plus mauvaises les unes que les autres, grâce auxquelles, dit fortement Grégoire, « nous posons en loi la barbarie ». En somme, une homélie très brillante, riche d'idées, pleine tour à tour de finesse et de pathétique ; mais ces idées ne sont pas assez ramenées à un principe ; la pensée, infiniment délicate et ingénieuse, n'a pas la vigueur ni la hardiesse

de celle de Basile. Par la virtuosité, Grégoire atteint ou dépasse les plus habiles païens de son temps.

Le discours XXXVII, qui est une homélie exégétique, a moins d'éclat. Il appartient d'ailleurs à une période plus avancée de la carrière de Grégoire ; il date de Constantinople, et il prouve que Grégoire, à côté des grands sermons théologiques ou des discours de parade qu'il a alors prononcés, a gardé une place pour un enseignement plus simple, qui reste à peu près dans la tradition de l'homélie la plus ancienne. L'orateur y commente le verset 1 du chapitre xix de l'Évangile de Mathieu, qui est relatif à la question posée par les Pharisiens à Jésus sur le divorce. Dans son commentaire, il fait une certaine part à l'histoire, en cherchant à rendre raison des déplacements de Jésus en Galilée et en Judée ; mais il vise surtout à tirer du texte une instruction sur le mariage chrétien, dont il proclame la grandeur, tout en le maintenant au-dessous de la virginité. Ce sont, dit-il, deux belles choses, dont l'une est encore plus belle que l'autre. La parole de Jésus sur les eunuques volontaires est expliquée de manière à la tourner à un précepte de totale purification intérieure, de haute spiritualité. Quelques allusions sont faites çà et là aux mœurs contemporaines, par exemple aux factions du cirque. Grégoire se préoccupe peut-être un peu moins que Basile de l'explication littérale, sans abuser toutefois de l'allégorie. Dans la dernière des homélies qu'il ait prononcées (*Or.*, XLV, sur la Pâque), il a défini plus nettement qu'ailleurs ses principes sur cette question ; ils consistent à se tenir également éloigné de ceux qui se contentent d'interprétations trop épaisses, et de ceux qui en poursuivent de trop subtiles.

Il n'est guère douteux que Grégoire n'ait dû prononcer, au cours de sa longue carrière, d'autres homélies du même genre que les deux précédentes : instructions morales, ou commentaires de l'Écriture. Mais ce ne furent sans doute que des improvisations auxquelles il

attachait peu d'importance, puisqu'elles ne se sont pas conservées. En général, il a fallu à Grégoire — quand il ne traitait pas les grands thèmes dogmatiques où nous verrons bientôt qu'il excelle — l'aiguillon des circonstances extérieures, même quand elles ne le touchaient pas aussi directement que dans les cas où nous l'avons vu obligé de faire son apologie. L'homélie XVI, qui est un beau modèle d'exhortation pressante, comme la XIVe, a été provoquée par la stérilité d'une année où la grêle et d'autres intempéries avaient mis à mal les récoltes. La XVIIe et la XIXe nous sont un témoignage, ainsi que certaines des *Lettres*, qu'à l'exemple de Basile il a cherché à obtenir pour ses concitoyens les ménagements possibles dans la perception des impôts. Il s'est entremis en particulier auprès d'un magistrat, Julien, qui était son ami, et c'est ce Julien qui, en récompense des concessions qu'il lui a accordées, a exigé de lui le premier de ces deux discours ; car il était ami de l'éloquence. Grégoire lui donne satisfaction, dans une homélie bien équilibrée, où la première partie, qui s'adresse aux fidèles, prêche les bienfaits de l'épreuve et l'obligation de se soumettre à la foi, et où la seconde s'adresse aux magistrats, pour les inviter à l'indulgence : « Car la loi du Christ vous soumet, vous aussi », dit-il à Julien, « à mon pouvoir et à mon tribunal (1) ».

C'est une circonstance particulière aussi qui est à l'origine des *Panégyriques* ; ils sont en assez forte proportion dans l'œuvre de Grégoire, et nous permettent, mieux qu'aucune autre catégorie de ses discours, de mesurer tout ce que son éloquence doit à la rhétorique profane. Qu'il connaisse les lois de l'*éloge*, de l'*oraison funèbre*, de la *monodie*, de toutes les espèces, en un mot, en lesquelles les rhéteurs avaient subdivisé le genre du panégyrique, de bonnes études l'ont mis en évidence. Elles ont besoin d'une contre-partie toute-

(1) *Or.*, XVII, 8.

fois. Non seulement Grégoire renouvelle le panégyrique ou l'oraison funèbre en y introduisant les idées chrétiennes ; mais, par le fait même qu'il les y introduit, il est conduit à modifier assez profondément le plan et le caractère général de l'un ou de l'autre. Beaucoup de développements appellent une comparaison directe avec la manière des orateurs profanes. L'ensemble garde une réelle originalité (1).

Un premier groupe de ces discours se rapporte à la famille même de Grégoire. C'est d'abord l'oraison funèbre de Césaire (2), ce frère qui fut un médecin et un savant ; un fonctionnaire aussi, fort bien en cour, et qui sut résister aux cajoleries que l'empereur Julien multiplia pour le séduire ; qui échappa miraculeusement au tremblement de terre de Nicomédie, en 368, pour mourir peu de temps après de maladie. Grégoire a loué avec quelque grandiloquence ce frère qu'il aimait ; mais toute la partie de son discours qui correspond à l'élément que les rhéteurs dénommaient *παραμυθία* (consolation) est d'un bel accent chrétien (3). C'est, quelques années après (4), celle de sa sœur Gorgonie, qui avait été mariée à Iconium, et qui avait eu deux fils et trois filles, dont l'une, Alypienne, épousa un Nicobule et eut un fils du même nom, que la correspondance de Grégoire nous fait connaître. Après avoir développé dans son exorde cette idée que l'orateur ne doit pas s'interdire de louer ses parents, puisque les éloges qu'il distribue alors sont, s'il est consciencieux, les mieux justifiés par une information exacte, il peint dans Gorgonie l'idéal de la femme chrétienne. Aux mor-

(1) Pour les rapports avec la rhétorique, cf. X. Hürth, *De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus*, Strasbourg, 1907.

(2) Éditée par l'abbé F. Boulenger, avec celle de Basile, dans la collection Lejay.

(3) Je mentionnerai particulièrement le chapitre xix (développement sur le thème : *Vanité des vanités*, qui prélude au célèbre exorde de saint Jean Chrysostome).

(4) Ce discours est postérieur à la mort de Césaire, et antérieur à celle de Grégoire l'Ancien.

ceaux pathétiques (1) dont le ton se rapproche de celui de la *monodie*, telle qu'on l'a pratiquée dans les écoles païennes depuis Aristide jusqu'à Himérios ou Libanios, se mêlent des anecdotes familières (2) ou des récits de miracles (3), ou des peintures touchantes comme celles de la pieuse mourante, qui, au moment d'expirer, retrouve assez de force pour psalmodier un verset de psaume (4). La plus intéressante de ces oraisons funèbres familiales est encore celle de Grégoire l'Ancien (*Or.*, XVIII), qui contient tant de détails curieux sur la famille de l'orateur ou sur l'histoire de Nazianze, et qui ressuscite pour nous avec une précision si pittoresque le vieil évêque qui avait adoré Hypsistos avant de se convertir au Christ. Le mérite des discours funèbres de Grégoire est d'ailleurs que son imagination, qui est toujours vive et qu'aiguillonne alors plus que d'ordinaire la sensibilité, évoque pour nous tantôt avec charme, tantôt avec émotion, les événements qu'il décrit ou les personnages qu'il met en scène. Tout y est plein de vie et de vérité. Il en est de même des meilleures pages de l'*Éloge* de Basile, soit que Grégoire peigne, avec tant de détails curieux, la vie universitaire à Athènes, soit qu'il nous fasse assister aux luttes de Basile pour la foi, à ses fondations monastiques ou charitables, soit qu'il analyse ses ouvrages. Ces pages animées, fraîches, instructives, compensent largement la répugnance que nous éprouvons pour des hyperboles trop fréquentes ou la fatigue que nous impose la longueur des parallèles que l'orateur établit entre l'évêque de Césarée et tous les saints de l'Ancien Testament, ainsi que du Nouveau (5).

Il y a des qualités analogues dans le *panégyrique*

(1) Ainsi le chapitre XIV, tout en exclamations.
(2) Un accident de voiture, par exemple (ch. XV).
(3) Ch. XVII-XVIII.
(4) Ch. XXII.
(5) C'est un des éléments du panégyrique, tel que le comprennent les rhéteurs, la comparaison ou σύγκρισις.

d'Athanase, où le récit du retour triomphal de l'évêque banni dans sa ville épiscopale, quoique verbeux et emphatique parfois pour notre goût, produit cependant une impression forte ; dans celui des *Macchabées* (1), quoique Grégoire, s'il nous a épargné la description réaliste des supplices, ait abusé du second procédé auquel recourent si souvent les rédacteurs d'*Actes*, celui des longs discours prêtés aux martyrs ; dans celui *de Cyprien*, où il a commis la faute assez étrange de confondre l'évêque de Carthage avec le magicien d'Antioche, mais où l'aventure de ce second Cyprien avec Justine l'a intéressé, il le confesse, par son charme romanesque (2) ; dans l'éloge même d'*Héron*, dont le nom déguise ce cynique Maxime (3) qui récompensa si mal Grégoire de sa candide bienveillance, mais où le tableau d'une émeute antichrétienne à Alexandrie, sous le préfet Palladius et l'évêque Pierre, est aussi saisissant que celui du triomphe d'Athanase.

L'invective est comme le revers du panégyrique, et le rhéteur Théon, dans ses *Progymnasmata*, après avoir donné les règles de l'éloge, se borne à en dire qu'il faut s'y servir des procédés contraires à ceux qu'il vient de prescrire. Grégoire a composé, vers 365, — de compagnie avec son ami Basile, s'il fallait prendre à la lettre ce qu'il dit lui-même (4) — deux invectives d'une

(1) Éditions spéciales de Sommer, Paris, 1891 ; de Vérin, Paris, 1892, 1903 ; étude de Th. Sinko, *De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabæorum*, dans la Revue *Eos*, 1907.

(2) Th. Sinko, *De Cypriano martyre a Gregorio Nazianzeno laudato*, Cracovie, 1916 .— H. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, 1921.

(3) Cette interprétation, appuyée sur le témoignage de Jérôme, a été contestée par I. Sajdak, *Quæstiones Nazianzenæ*, I, dans la Revue *Eos*, 1909.

(4) *Invect.*, II, 22 ; article de R. Asmus, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1910. — Grégoire devait être auprès de Basile, quand il a composé ces *Invectives*, et, en souvenir de leurs années communes d'Athènes, il a tenu à l'associer à son œuvre ; mais celle-ci porte bien tous les caractères de sa manière propre.

virulence extrême contre l'empereur Julien, dont il prétend avoir discerné la perfidie, dès le temps où il le rencontra à Athènes. La passion qui les anime les a discréditées auprès de la critique moderne, et il faut reconnaître qu'elles ne rendent que peu de services à l'historien soucieux d'impartialité. Grégoire n'a voulu tenir à peu près aucun compte à l'apostat de ses mérites réels, encore qu'il ne nie pas que dans l'administration de l'Empire, et particulièrement dans celle des finances, il ait pris des mesures qui ont été généralement approuvées ; il raconte la guerre contre les Perses comme si elle avait été dirigée par un fanatique sans prudence et sans talent militaire. Nous ne prenons plus un vif intérêt au récit des miracles qui troublèrent Julien dans certaines de ses pratiques religieuses, quoique la narration en soit faite avec cette couleur et ce mouvement dramatique que les panégyriques nous ont appris à connaître. Mais nous n'avons pas trop de peine à comprendre qu'indulgent à l'excès pour Constance (1), Grégoire ne trouve pas que ce soit assez, pour accabler Julien, que de faire de lui à la fois un Jéroboam, un Achab, un Pharaon et un Nabuchodonosor. Quoiqu'il ait parfaitement discerné que l'entreprise de l'apostat s'est produite à une date où la victoire du christianisme ne pouvait plus être sérieusement compromise, on voit cependant qu'il avait eu des craintes et qu'on en avait eu autour de lui. On s'explique ainsi qu'il se soit laissé emporter par une haine dont la véhémence pourrait surprendre dans une âme aussi douce qu'est habituellement la sienne, et qu'à peine en deux ou trois passages il ait mêlé quelques paroles de miséricorde à ce torrent d'injures furieuses. On s'explique aussi qu'il n'ait pas dirigé ses coups exclusivement contre Julien, qu'il ait maudit avec lui, sans faire cette fois les distinctions qu'il aimait à faire, la

(1) Il en parle avec moins d'enthousiasme ailleurs, et cependant toujours avec plus de ménagements que de Julien ou de Valens.

civilisation antique tout entière, la philosophie antique tout entière, avec Socrate, Platon, Aristote, avec les stoïciens et les cyniques, et qu'une bonne partie de ces deux discours ne fasse autre chose que reprendre, en l'aggravant encore, la polémique des anciens Apologistes. Voilà tout ce qui rebute aujourd'hui un grand nombre de lecteurs, qui, à leur tour, risquent de ne pas se montrer tout à fait justes, en n'accordant pas d'attention à certaines pages où l'intelligence pénétrante de Grégoire et son élévation d'esprit se retrouvent. Par exemple, il a parfaitement montré ce qu'il y avait de vain à tenter d'insuffler une nouvelle vie au paganisme en opérant sur lui, si j'ose dire, une transfusion du sang, au moyen du sang chrétien; dans cet effort pour créer un clergé païen qui fût une sorte de contre-façon du clergé chrétien, une organisation de la charité qui fût capable d'entrer en concurrence avec la charité chrétienne, etc. Ce sont des pages vigoureuses que celles où il affirme que chaque doctrine a son esprit et que cet esprit porte ses fruits, différents pour chacune. Ce n'est pas que les doctrines ne puissent se corriger, se tempérer l'une par l'autre. L'histoire de la philosophie est pleine d'exemples de combinaisons, qui, tout illogiques qu'elles ont été, se sont révélées viables, et tout mon livre a assez montré, je l'espère, ce que nous devons à celle qui a incorporé dans le christianisme beaucoup d'éléments profanes. Mais le christianisme du IIe et du IIIe siècles, avait, pour assimiler ces éléments empruntés, une force de jeunesse que le paganisme avait depuis longtemps perdue, quand Julien a cédé à l'illusion qu'il pourrait réussir en appliquant en sens inverse la même méthode.

Nous pourrions trouver, du point de vue même où Grégoire s'est ainsi placé, qu'il n'avait pas autant de droit qu'il en croit avoir de s'indigner contre l'édit de Julien excluant les chrétiens de l'enseignement des lettres profanes. Mais, en lisant précisément les pages où il s'applique à dissocier la langue grecque et l'art d'écrire

en cette langue de la littérature, de la philosophie ou de la religion qui s'en sont servies exclusivement avant que le christianisme les leur disputât, on voit à quel point l'œuvre à laquelle avaient travaillé les Apologistes et l'école alexandrine — cette distinction entre le fond et la forme, pour laquelle les premières générations chrétiennes avaient eu tant de répugnance — était maintenant réalisée. Et comment aurait-il pu arriver que Grégoire, épris comme il l'était de la poésie et de l'éloquence, n'eût pas vu dans cet acte de Julien le plus odieux de ses méfaits ; la plus claire manifestation de cet esprit perfide qui, selon lui, a inspiré toute une politique qui consistait à persécuter de biais, à persécuter sans en avoir l'air ? Rien n'a dû faire autant de plaisir à Grégoire, tandis qu'il écrivait ces *Invectives*, que de répliquer aux écrits de Julien, que de décrier ces écrits, de proclamer que le *Misopogon* suait l'ennui, et, pour terminer sa seconde harangue (1), de renvoyer triomphalement, à celui qui admirait les poèmes homériques comme une bible, la réplique du bouvier à ce Ctésippe qui avait grossièrement outragé Ulysse et à qui le serviteur fidèle criait, au moment de le percer de son javelot : « Voilà mon présent d'hospitalité en échange du pied du bœuf dont tu as fait cadeau à Ulysse, pareil aux Dieux, quand il mendiait dans sa maison (2) » !

Grégoire a volontiers prêché à l'occasion des grandes fêtes de l'année liturgique, Noël, l'Épiphanie (3), Pâques, Pentecôte ; ces sermons, qui tournent naturellement à l'instruction religieuse, et plutôt à l'enseignement de la théologie qu'à celui de l'histoire de la religion chrétienne, nous conduisent naturellement à la dernière catégorie — la plus importante — des discours de Grégoire.

(1) Je dis : *harangue*, parce que *ces invectives* ont la forme du *discours* ; mais, si elles ont pu être *lues*, elles n'ont pas été *prononcées*.

(2) *Odyssée*, XXII, 290-1.

(3) Ces sermons ont, je l'ai déjà dit, leur importance pour l'histoire même de l'établissement de ces fêtes ; cf. le livre déjà cité d'USENER.

On pourrait dire que ces derniers discours eux-mêmes sont des discours de circonstance, et cette qualification est tout à fait exacte par exemple pour le discours d'adieux adressé au concile de Constantinople. Elle n'est exacte pour les cinq grand discours que l'on est convenu d'appeler *théologiques* (1) que dans le sens très général où la prédication de Grégoire, pendant qu'il a dirigé la communauté nicéenne de la capitale, a été nécessairement orientée, dès ses débuts, par la situation religieuse qui s'offrait à lui. Grégoire a exercé cette charge à l'une des époques les plus difficiles de la crise arienne, et il a vu naître la crise apollinariste. C'était le moment où l'orthodoxie a été définitivement arrêtée pour le dogme de la Trinité, par les précisions apportées à la doctrine du Saint-Esprit, laissée trop vague par le concile de Nicée, et où elle a commencé à se dessiner sur la question des deux natures du Verbe incarné. Son apostolat à Constantinople a conduit Grégoire à consacrer à l'exposé du premier de ces problèmes les cinq beaux sermons qui lui ont valu plus que tous les autres son surnom de *Théologien*.

Ils ont été prononcés en 380, et ne durent pas tarder à être publiés. Ce ne sont point des improvisations, mais des œuvres méditées et achevées. Ils sont dirigés spécialement contre l'anoméisme, comme le traité de Basile contre Eunomios. Grégoire, comme Basile, est indigné par la prétention qu'Eunomios avait héritée d'Aèce de donner, par les seules clartés de la raison, selon la méthode dialectique, une analyse précise de l'essence divine, qui ne laisse subsister aucune obscurité ; il est désolé par cette fureur de controverse qui a gagné les plus ignorants et jusqu'aux simples artisans. Il pose donc en principe, dans le premier des cinq discours,

(1) Le terme est appliqué, par Grégoire lui-même, au moins aux quatre derniers (*Or.*, XXVIII, 1) ; édition spéciale de MASON, Cambridge, 1899.

que l'étude et l'interprétation de l'Écriture, et par conséquent celles du dogme, qui n'a pas d'autre fondement, ne sont pas l'affaire du premier venu et devraient être réservées à ceux qui ont pris la peine de s'y préparer comme il convient (1). La première condition de cette préparation est, nous le savons déjà, la purification morale poussée aussi loin que possible. Une telle condition, si elle était observée, serait un frein suffisant à l'ardeur inconsidérée de tant d'orgueilleux. Mais Grégoire n'ignore pas que peu de gens s'y soumettront, et, bien assuré qu'il ne guérira pas en un jour ses auditeurs de la manie de discuter, il les invite à mieux employer le talent qu'ils croient avoir, en le tournant à la réfutation du polythéisme populaire, là où il survit encore ; à la polémique contre la philosophie, contre la magie et les autres formes de la superstition, toutes matières moins périlleuses que la théologie proprement dite.

Ces précautions prises, il pourra commencer, dans le second discours, l'exposé de la saine doctrine. Ce second discours est consacré à la notion de la divinité en général. Grégoire y prend exactement le contre-pied de la thèse eunomienne, en restituant ses droits au mystère. Il reconnaît que le spectacle du monde, la considération de l'ordre que nous y voyons régner, nous suggèrent l'idée d'un Dieu créateur. Mais nous sommes incapables de définir son essence. Quand nous cherchons à le faire, nous parvenons seulement à lui attribuer des qualités négatives ; nous disons qu'il est infini, incorporel, etc. Nous n'atteignons aucune conception positive, ou bien nous sommes contraints de parler un langage anthropomorphique qui a les plus graves dangers ; car nous avons beau savoir qu'alors nous nous servons d'images, nous

(1) On se rappelle qu'Eunomios, avec sa fierté d'intellectuel, proclame, au contraire, à la fin de son *Apologie*, que rien ne prévaut sur la raison, et que dans une controverse la dignité et le rang ne comptent pas.

risquons de l'oublier en pratique et de devenir finalement dupes de nous-mêmes, en tombant dans l'idolâtrie. Même les plus hauts esprits, favorisés exceptionnellement par la grâce divine — les Prophètes de l'Ancien Testament ou les Apôtres du Nouveau — n'ont connu Dieu qu'incomplètement. Notre raison est si courte que nous ne réussissons pas à comprendre toutes les merveilles de la création ; comment prétendrions-nous comprendre le Créateur ? L'Anoméen est un téméraire et un impie.

Le troisième discours aborde le dogme de la Trinité ; il est, ainsi que le suivant, consacré au Fils, et aussi au Père, dans la mesure où les deux notions se commandent l'une l'autre. L'objet de Grégoire est d'expliquer, autant que faire se peut, la nature de la génération divine, toujours plutôt négativement que par des précisions positives. Grégoire écarte donc toute interprétation qui l'assimilerait à la génération humaine, et impliquerait par conséquent l'antériorité du Père par rapport au Fils. La subtilité des Eunomiens s'était particulièrement exercée sur ce problème, et Grégoire l'examine sous certains des aspects même par où ils l'avaient envisagé, par exemple si le Père engendre le Fils par un acte *de sa volonté* ou non ; ou bien si, le Fils étant engendré et le Père inengendré, il est permis de soutenir qu'ils sont l'un et l'autre de même nature. Aux dilemmes que les Anoméens aimaient à poser, Grégoire réplique par des textes scripturaires, ou, quand il est trop embarrassé, en faisant appel à la foi, qui doit avoir le dernier mot contre la dialectique.

Le discours IV continue la discussion selon la même méthode. Grégoire y passe en revue les textes auxquels les Ariens faisaient appel, et tout d'abord le fameux texte des *Proverbes*, VIII, 22, où l'interprétation du mot *ἀρχή* était si discutée ; ceux où le Christ est qualifié d'*esclave* ; etc.

Le cinquième discours a pour thème le Saint-Esprit. C'était alors la question brûlante. En la traitant, Gré-

goire n'avait plus à faire face seulement aux Eunomiens ; il devait prendre des précautions avec la majorité des fidèles, qui n'avaient pas encore d'opinion nette, et à qui il fallait se garder de présenter brusquement comme une nouveauté l'éclaircissement nécessaire que réclamait la doctrine de Nicée. Nous avons vu quels ménagements, parfois excessifs, semble-t-il, aux yeux même de Grégoire, Basile avait toujours gardés à ce sujet dans ses homélies. A Constantinople, le parti des adversaires du Saint-Esprit (*Pneumatomaques*) était nombreux ; on les désignait ordinairement sous le nom, plus ou moins justifié, de *Macédoniens*. Ils arguaient que l'Écriture n'offrait pas un seul texte où l'Esprit fût qualifié, sans condition, par le terme de *Dieu* (θεός). Grégoire, malgré sa répugnance à paraître innover, aboutit, après une discussion assez subtile, à une sorte de théorie de la révélation progressive ; de même que l'on est passé de l'ancienne à la nouvelle alliance, de même que, si le judaïsme avait fortement établi la doctrine du Père, il avait ignoré celle du Fils, de même, maintenant que la doctrine du Fils est parfaitement définie, le temps est venu de tirer au clair celle du Saint-Esprit, que l'Écriture laisse seulement entrevoir.

La théologie que Grégoire expose dans les quatre premiers discours est en somme celle d'Athanase et de Basile. La difficulté, pour lui comme pour Basile, est, après avoir fortement défendu le dogme d'un seul Dieu en trois personnes (1) (*hypostases*), de caractériser l'individualité de chacune des personnes. Il se reconnaît incapable d'y réussir ; il renonce à des métaphores souvent employées par d'autres et qu'il juge périlleuses, celles du soleil, du rayon, de la lumière. Il serait plutôt tenté de

(1) Le terme de *personnes* n'est pas du langage de Grégoire, qui défend la formule μία οὐσία ἐν τρίσιν ὑποστάσεσιν, et attribue la difficulté de s'entendre entre Occidentaux et Orientaux à la pauvreté de la langue latine, qui n'a d'équivalent ni pour l'un ni pour l'autre de ces termes.

chercher une analogie dans la triplicité de nos facultés : intelligence (νοῦς) ; parole (λόγος) ; esprit (πνεῦμα). Mais cette explication risque de ramener au sabellianisme, et Grégoire ne la pousse pas très loin. Il en revient à définir la première personne par l'ἀγεννησία (elle est *inengendrée*) ; la seconde par la γέννησις (elle est *engendrée*) ; la troisième par l'ἐκπόρευσις (son mode d'existence est la *procession*). Par ce dernier terme, qu'il a fait adopter, il va plus avant que Basile, et, si on compare ses formules à l'orthodoxie telle qu'elle s'est définitivement exprimée, il n'y manque que la mention plus précise du *Filioque* (1).

L'exposé que contiennent les cinq discours est à peu près reproduit, quoique moins complètement, dans plusieurs autres. Grégoire n'hésite pas, quand il a trouvé des formules qui le satisfont, à les répéter partout où il en a besoin. Son dernier sermon, prononcé à Arianze, après sa retraite définitive, reprend des passages entiers, et fort longs, de ceux qu'il avait tenus à Constantinople, en nous apportant cependant en plus des vues sur la rédemption, qui manquent dans ceux-ci. En cette matière, de nouveau, il écarte plutôt les opinions fausses qu'il ne propose des solutions personnelles. Il est très nettement hostile à l'idée d'une rançon payée au diable, idée qu'il considère comme grossière ; ce qui ne saurait guère nous surprendre de sa part.

Les cinq grands discours de Constantinople représentent ce que l'éloquence chrétienne a produit de plus original au IVe siècle, dans le domaine de l'homélie théologique, comme l'*Hexæméron* de Basile montre le degré le plus élevé qu'elle pouvait atteindre dans l'homélie exégétique, et comme les sermons de Chrysostome à Antioche, entre lesquels on n'aurait que l'embarras du choix, nous la présentent arrivée à sa perfection sous la forme de l'instruction morale. Pas plus que dans les autres œuvres

(1) Cf. Holl, *Amphilochius von Ikonium*, p. 170.

de Grégoire, l'artifice n'y fait défaut ; les morceaux à effet y abondent, et l'on retrouve parmi eux jusqu'à cette fameuse description du paon (1) que tous les sophistes ont recommencée, de siècle en siècle, depuis Dion Chrysostome. Le style est paré de toutes les figures de rhétorique en usage. Mais l'orateur sait aussi élever le ton et l'égaler à la grandeur de son sujet. Là même où notre goût moderne trouve excessif le manège de sa coquetterie, se reconnaît la verve naturelle d'un talent abondant et facile, qui laisse bien loin derrière lui l'exaltation convenue d'un Himérios ou la froide élégance d'un Libanios.

Les épreuves qui bientôt assombrirent l'apostolat de Grégoire à Constantinople le ramenèrent à certaines habitudes de ses premières années. De nouveau il reprit le ton de l'apologie personnelle, ou s'abandonna devant ses auditeurs à d'intimes confidences. En retournant à cette manière qui lui avait été si familière, il y apporta l'ampleur et la force d'une éloquence qui était allée chaque année grandissant. La confidence est pleine de charme dans un sermon comme le *Discours* XXVII, prononcé à la suite de la tentative de Maxime, et l'apologie est d'une émouvante noblesse dans le discours d'adieux adressé au concile (*Or.*, XLII).

Au moment où Maxime prétendit se faire porter à l'épiscopat par les marins d'Alexandrie, Grégoire était malade. Quand il reparut devant les fidèles, pour épancher la joie qu'il éprouvait de les retrouver, il prononça une homélie qui est un véritable poème en prose. Après leur avoir dit, dans une exorde affectueux, combien il désirait les retrouver vite, et les avoir assurés qu'il n'a jamais douté qu'eux-mêmes aient éprouvé autant d'impatience, après avoir exprimé l'espoir qu'à la communauté de foi qui déjà les unissait s'ajoute maintenant

(1) Dans le second (*Or.*, XXVIII), 25. Élie de Crète n'a pas manqué de la signaler à l'admiration des rhéteurs.

la communauté de l'épreuve, il explique quels sont les devoirs du bon pasteur, et, revenant bientôt de ces généralités à la situation présente, il demande à ses ouailles et se demande à lui-même : qu'avons-nous fait dans cet intervalle, vous et moi ? Montrez-moi si vous êtes restés fermes dans la foi, si vous avez progressé dans la charité. Et moi-même, qu'ai-je fait dans ma solitude ? Il répond qu'il a médité, et il conte sa méditation en l'encadrant dans le récit d'une promenade au bord de la mer, thème usé, assurément, déjà mille fois traité par la littérature chrétienne elle-même, mais qu'il a su renouveler en unissant à un vif sentiment des beautés de la nature cette mélancolie par laquelle il plaît à notre goût moderne, et dont nous retrouverons l'heureuse expression dans plus d'un de ses poèmes.

J'ai déjà cité cette page curieuse du discours XLII où, en prenant congé de ses fidèles, Grégoire n'oublie pas de mentionner les succès oratoires qu'il remporta dans sa petite église d'Anastasie. Mais il faut lire en entier cette apologie pleine de dignité, que, dans son exorde, Grégoire a placée sous le patronage de saint Paul, parce que l'Apôtre, après le succès extraordinaire de ses premières missions a été obligé, lui aussi, de rendre des comptes, et d'aller s'expliquer avec les autres Apôtres à Jérusalem. Grégoire peut bien rendre des comptes, puisque saint Paul a rendu les siens. Il s'explique donc, en s'adressant tantôt aux évêques du concile, tantôt aux fidèles eux-mêmes. Il rappelle les persécutions de Julien et de Valens, et il décrit le misérable état où se trouvait réduite la communauté catholique de la capitale, quand elle l'a appelé à la diriger. Il la montre maintenant telle qu'il l'a développée, non point encore agrandie au point où il le souhaiterait, mais suffisamment accrue et fortifiée cependant pour que ces premiers progrès garantissent qu'un jour elle comprendra de nouveau toute la ville. Il se réjouit d'avance d'un avenir qu'il a droit de prévoir, et qui sera le fruit de ses discours, de ses discours que

des indignes ont raillés (1). Il se glorifie surtout parce que grâce à lui c'est l'orthodoxie la plus exacte qui règne aujourd'hui dans ce troupeau, et il trouve dans cette déclaration l'occasion de refaire une dernière fois l'exposé de la doctrine qu'il a professée ; il donne comme un résumé des cinq discours théologiques. Voilà son apologie ; il a droit de demander maintenant sa récompense, et il est facile de lui accorder celle qu'il réclame. Il ne souhaite en effet que de se voir rendre sa liberté. Croit-on que lui, le paysan cappadocien, il se plaise dans la vie tumultueuse de la grande ville ; qu'il puisse supporter « les courses de chevaux, les théâtres, ce délire qui entraîne chacun à rivaliser avec les autres de dépenses et de passion pour de tels plaisirs (2) » ? Il est las, à son âge, de se conduire comme un vieillard qui se mêlerait aux jeux des adolescents sur la place publique. « Ce qui amuse les autres l'ennuie, et ce qui l'amuse ennuie les autres. » Il sait bien qu'on lui a reproché de ne pas être un évêque, parce qu'il ne veut pas tenir table ouverte, porter des vêtements fastueux, montrer de l'arrogance dans son attitude (3). Il a le tort d'ignorer que l'évêque de la capitale doit « rivaliser avec les consuls et les préfets, avec les plus illustres généraux, qui ne savent que faire de leur argent ». Il préfère, lui, prêcher la Trinité. Hé bien ! qu'au nom de cette Trinité dont il [redacted] été l'apôtre, on lui délivre sa lettre de congé ! (4) « Adieu, souverain, adieu, palais, et tous les serviteurs et toute la maison du

(1) Il est intéressant de noter que Grégoire reproche à un de [redacted] ennemis, dont il parle très durement, d'avoir dit que son éloquence avait des charmes de courtisane. Il a le droit de s'indigner d'un pareil jugement, parce qu'il le considère du point de vue moral. Nous pouvons trouver, si nous nous plaçons au point de vue littéraire, que son censeur avait au moins bien compris qu'il y [redacted] dans la manière de Grégoire trop de concessions à la sophistique. Le passage que je vise est [redacted] chapitre XII.

(2) XXII.

(3) XXIV.

(4) XXV.

souverain ! Etes-vous fidèles à votre roi ? je l'ignore ; je sais bien que pour la plupart vous ne l'êtes pas à Dieu. Battez des mains ; criez à tue-tête ; applaudissez l'orateur que vous aimez. La langue que vous trouviez mauvaise et bavarde va se taire, ; elle ne se taira pas entièrement ; elle combattra, à l'aide de la main et de l'encre ; et cependant, aujourd'hui, elle se tait. » Elle ne se tait pas, sans avoir encore prononcé quelques paroles aigres-douces, en exprimant l'espoir que Constantinople deviendra meilleure et comprendra qu'il n'y a pas de honte à se convertir, que la persévérance dans le mal au contraire conduit à la ruine ; en faisant allusion aussi au schisme d'Antioche, et à la conjuration de l'Occident qui s'est formée à cette occasion (1). Ses derniers mots sont une invocation aux anges et à la Trinité : « Surtout et avant tout, c'est vous que j'invoquerai ! Adieu, anges qui veillez sur cette Église, qui avez veillé sur mon séjour et veillerez sur mon absence, si tout ce qui nous concerne est dans la main de Dieu ! Adieu, Trinité, ma pensée constante et ma gloire ! Puissent-ils te conserver, et, toi, conserve-les, conserve mon peuple (car il reste mon peuple, même sous un autre gouvernement), et que partout on te prêche, on t'exalte, on te fasse régner et par la parole et par la conduite qui s'y conforme ! Mes enfants, gardez mon dépôt (2) ; souvenez-vous des pierres que j'ai reçues (3). Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit avec vous tous ! Amen. » Si dans le *poème sur sa vie*, écrit plus tard, on sent partout l'amertume que laissa dans son cœur l'ingratitude, ce discours d'adieux, aussi brillant que pathétique, nous fait comprendre avec quel zèle il s'était dévoué à la tâche acceptée et combien il avait aimé son petit troupeau. On lui donna en Nectaire le successeur que

(1) XXVII ; je n'ai pas traduit le passage, qui présente quelques obscurités.

(2) Souvenir de I *Tim.*, VI, 20.

(3) Souvenir de *Ép. aux Col.*, IV, 18 ; cf. p. 333, note 1.

ses ennemis souhaitaient, le prélat homme de cour, le haut fonctionnaire. Il fut, lui, l'annonciateur de saint Jean Chrysostome, qui, vingt-cinq ans après, sur le même siège, devait soutenir des combats encore plus durs et subir une défaite aussi injuste.

On a vu la variété et la richesse de cette œuvre oratoire ; on a pu voir aussi, je l'espère, que, si l'on peut être tenté d'abord de craindre, en constatant la place qu'y tient la personne même de Grégoire, que ce qui en fait aujourd'hui l'intérêt littéraire en ait diminué jadis la valeur d'efficacité substantielle, cette impression serait trop sommaire et peu équitable. On a pu se rendre compte que, si le talent de l'orateur a été formé par les méthodes de la sophistique et nous paraît aujourd'hui paré de trop d'artifices, Grégoire joint à cet art trop raffiné une inspiration fraîche et jaillissante, l'imagination la plus colorée et la plus vive, la passion la plus sincère et la plus émouvante. Il joint aux défauts qui furent ceux de son temps quelques-unes des qualités les plus précieuses qui, en tout temps, ont fait le grand orateur.

II

La correspondance. — Moins instructive que celle de Basile comme témoignage historique, la correspondance de Grégoire de Nazianze a au contraire un très vif intérêt pour l'histoire littéraire (1). Elle comprend 243 lettres dans l'édition des Bénédictins, 244 dans la *Patrologie* de Migne ; Mercati en a publié une nouvelle, en 1903 (2).

(1) Voir principalement M. Guignet, *Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains*, Paris, 1911, et G. Przychocki, *De Gregorii Nazianzeni epistulis quæstiones selectæ*, Cracovie, 1912.

(2) Dans *Studi e Testi*, XI, Rome, 1911.

Presque aucune ne prête à la suspicion (1). Grégoire lui-même, pour répondre au désir que lui avait exprimé son neveu Nicobule, en avait publié un recueil, dans lequel elles étaient précédées de lettres de Basile (2). Cette publication a dû avoir lieu seulement après la mort de Basile (3), et dans les dernières années de la vie de Grégoire. Mais comme c'est précisément pendant ces dernières années que sa correspondance a été le plus nourrie, il n'est pas probable que la collection qui nous est parvenue ne contienne rien de plus que ce que contenait le premier recueil. Elle ne représente évidemment qu'une assez faible partie du total des lettres que Grégoire a réellement écrites au cours de sa vie ; les allusions que l'on trouve parfois dans certaines de celles qui la composent suffisent à le prouver. Le souci qu'avait Grégoire de sa réputation littéraire fait aussi présumer que lui-même avait fait un choix, et livré seulement au public les morceaux qu'il regardait comme pouvant lui faire le plus d'honneur.

La rhétorique, qui avait déterminé des règles précises

(1) Le n° 243 (lettre au moine Évagre) est tantôt attribué à Grégoire de Nazianze, tantôt à Grégoire de Nysse, tantôt à Grégoire le Thaumaturge, et on peut hésiter entre les deux premiers. Aucun manuscrit ne donne *toutes* les lettres. Les trois meilleurs, au jugement de Przychocki, sont le *Vaticanus* 435 (XIIIe siècle), qui en donne 234 ; le *Laurentianus*, IV, 14 (Xe siècle), qui en donne 221, et le *Parisinus* 506 (Xe siècle), qui en donne 231. Les plus importantes, au point de vue théologique, sont habituellement classées parmi les discours.

(2) *Ép. LIII.* Il s'agit de Nicobule le jeune, petit-neveu de Grégoire, non de Nicobule l'Ancien, père de celui-ci, et neveu de Grégoire, dont il avait épousé la nièce, Alypienne.

(3) Grégoire n'a pu évidemment se croire autorisé à publier les lettres de Basile qu'après la mort de son ami. La date de 372 adoptée par les Bénédictins pour les *Ép. LI-LIII* est donc trop ancienne. Nicobule avait demandé à son oncle (*Ép. LII*) de lui envoyer « *le plus grand nombre possible* » de ses lettres ; le recueil a donc sans doute été déjà assez étendu, en ce qui concerne celles-ci ; mais quant aux *Lettres* de Basile, que Grégoire avait placées avant les siennes (*Ép. LIII*), nous ignorons s'il s'agissait seulement de lettres de Basile à Grégoire, ou si Grégoire s'était procuré aussi et a publié des lettres écrites à d'autres, comme l'a supposé l'abbé Bessières.

pour tous les genres littéraires, n'avait eu garde d'oublier celui de la *lettre* (1). Basile n'ignorait pas ses préceptes, et il est facile de constater qu'il les observe principalement quand il écrit à de grands personnages ou à des lettrés. Mais le plus souvent il traite d'affaires importantes ; il prend pour parler de chacune d'elles le ton qui convient, et la riche substance de ses lettres les distingue déjà de la lettre proprement sophistique, où l'art consiste de préférence à « faire quelque chose de rien ». La correspondance de Grégoire n'est pas aussi vide que celle de Libanios, mais celles de ses lettres qu'il a voulu transmettre à la postérité ont été polies et limées avec un soin de virtuose. Elles datent d'ailleurs presque toutes des périodes où, retiré de la vie publique, il a eu tout le loisir et toute la liberté d'esprit qui lui permettaient d'y mettre la perfection dont il était capable. Il n'a même pas négligé de nous faire entrer dans le secret de son travail, et l'une de ses lettres à Nicobule est un petit traité, assez concis, mais très précis, de l'art épistolaire (2). Les règles qu'il établit ne sont pas de son invention ; il les a apprises dans les écoles. Mais il fait un choix entre celles qu'on lui a enseignées (3), et son goût personnel se révèle dans l'importance relative qu'il accorde aux diverses qualités que les rhéteurs exigeaient d'un bon épistolier. Méthodiquement, il commence par examiner quelle doit être l'étendue d'une lettre, et, tout en recommandant en principe d'éviter une longueur exagérée, il conclut sagement qu'elle doit toujours être proportionnée au sujet. La seconde qualité à laquelle il faut s'attacher, après la concision (*συντομία*), est la clarté (*σαφήνεια*) : « Il faut éviter, autant que pos-

(1) Voir les ouvrages indiqués de Guignet et de Przychocki, et l'introduction de Weichert à l'édition des τύποι ἐπιστολικοί et ἐπιστολιμαῖοι χαρακτῆρες *Demetrii et Libanii qui feruntur*, Leipzig, 1910.

(2) *Ép. LI.*

(3) Voir, sur ce point, Przychocki.

sible, le ton du discours, et pencher plutôt vers celui de la conversation ; pour tout dire, en un mot, la meilleure des lettres et la mieux réussie sera celle qui sera capable de persuader à la fois le profane et le lettré, et qui sera comprise du premier coup, si fine qu'elle soit. Car il est aussi bien hors de propos qu'une énigme soit intelligible et qu'une lettre ait besoin de commentaire. Le troisième mérite des lettres est la grâce. Nous la possèderons si nous n'écrivons pas sèchement et sans charme, ou sans ornement, sans parure ni soin, comme l'on dit ; en nous passant, par exemple, de sentences, de proverbes, d'apophtegmes ou de plaisanteries et d'énigmes, qui donnent de l'agrément au style ; ou, au contraire, en paraissant en abuser ; car nous tomberions dans la rusticité ou dans la prodigalité. Nous admettrons des figures, mais en petit nombre, et qui ne soient pas provocantes. Quant aux antithèses, aux membres de phrase de longueur égale ou approximative (1), nous les rejetterons, ou, si parfois nous les admettons, nous le ferons plutôt en nous jouant que sérieusement. Pour conclure, je dirai ce que j'ai entendu dire à quelqu'un, à propos de l'aigle, au temps où les oiseaux se disputaient la royauté et s'étaient présentés au concours parés à qui mieux-mieux, que sa plus grande beauté était de ne pas se donner pour beau. C'est cette absence d'affectation qu'il faut observer plus que tout dans les lettres ; il faut y demeurer le plus près possible de la nature. Voilà ce que je t'envoie, comme par une lettre, sur l'art d'écrire des lettres ; et peut-être n'est-ce pas mon affaire, à moi qui ai des occupations plus sérieuses. Le reste, la pratique te l'enseignera ; car tu as des aptitudes naturelles, ou bien tu l'appprendras de ceux qui sont habiles en cette matière. » Le reste, ce sont, en particulier, les distinctions que faisaient les rhéteurs entre les différentes catégories de lettres, suivant leur destinataire ou leur sujet ; ils avaient établi

(1) Ce sont les figures imaginées par Gorgias.

toute une classification très détaillée en variétés, qui peuvent facilement être ramenées à des espèces plus générales. Grégoire n'en dit rien ici ; mais il n'ignorait pas plus cette partie de l'art que les autres ; et il le montre, soit dans sa pratique, soit par des allusions qu'il y fait en d'autres endroits (1).

La théorie que Grégoire expose à Nicobule, dans l'*Ép. LI*, est à peu près irréprochable. On peut noter cependant, qu'il ne considère, dans l'art épistolaire, que la forme. Il ne dit rien sur le ton qu'il convient de prendre selon les circonstances, ou selon les personnes auxquelles on s'adresse. Il a pensé sans doute que cet ordre de considérations appartenait plutôt à la rhétorique générale, et que Nicobule devait déjà être familier avec lui. Il est facile de voir, presque à chaque page de sa correspondance, que lui-même en tenait le plus grand compte. Pour le style, auquel il s'est uniquement attaché, il conseille très justement, en principe, de conserver le plus possible le tour de la conversation ; mais il veut aussi qu'on ne néglige pas l'ornement ; il souhaite qu'on fasse usage des proverbes ou des maximes, et, s'il paraît d'abord bannir les figures à la Gorgias, il leur rouvre ensuite la porte, quoique avec discrétion. Il se conformait ainsi au goût de son temps, à un goût si invétéré que personne n'eût compris qu'il y substituât une véritable simplicité, et il s'y est conformé, en pratique, plus encore qu'on ne l'imaginerait, si on prenait tout à fait à la lettre les préceptes qu'il adresse à Nicobule. Il résulte des analyses très précises de M. Przychocki que la langue dont il se sert est aussi soignée que possible ; elle est d'un *atticisant* qui ne recourt que par exception aux formes communes ou aux tours post-classiques, dans les cas seulement où les partisans les plus stricts de l'atticisme

(1) M. Przychocki a relevé les passages où, dans des lettres autres que la 51e, Grégoire mentionne d'autres préceptes relatifs à l'art épistolaire.

n'en étaient point choqués. Le style est moins pur que la langue, parce que, dans tout ce qu'il a écrit, Grégoire nous offre ce contraste, que son maître Himérios et beaucoup d'autres encore présentent aussi, d'employer un vocabulaire et une syntaxe d'une pureté remarquable pour le temps, mais de mettre ces éléments matériels de l'éloquence au service du goût asiatique le plus aventureux. Les figures de presque toute sorte sont donc assez abondantes dans ses lettres ; même les antithèses ou les *parisa*. L'hiatus est évité avec vigilance, et les clausules sont harmonieusement rythmées selon le principe nouveau, semble-t-il, qui tendait à prévaloir, c'est-à-dire selon l'accentuation. On ne saurait nier cependant que ces procédés y soient mis en œuvre avec moins d'abus que dans les *Discours*, et, notamment, que dans les *Panégyriques*. Il y a bien une manière épistolaire de Grégoire, assez différente de sa manière oratoire, et suffisamment en accord avec la théorie exposée dans l'*Épître LI* (1).

Certaines lettres de Grégoire équivalent à des actes. Elles marquent un épisode de la lutte qu'il a soutenue, comme Basile, pour la défense de l'orthodoxie. Elles appartiennent à la période de sa retraite, après que, découragé par son échec à Constantinople, il eut renoncé à l'action, mais non à la parole ou à la plume, comme il l'avait annoncé dans son discours d'adieux. Les deux plus importantes, adressées au prêtre Clédonios, ont trait aux progrès de l'apollinarisme, qui l'avaient déjà grandement préoccupé pendant qu'il résidait dans la capitale, et qui, depuis son départ, s'y marquaient davantage encore, tandis qu'ils commençaient à devenir inquiétants dans la Cappadoce elle-même. Elles datent de 382. La première (2) a été consacrée par l'usage qu'en ont fait

(1) C'est une nuance que M. Przychocki n'a peut-être pas assez marquée, dans les conclusions de son excellent travail.
(2) *Ép. CI.*

deux conciles, celui d'Éphèse et de Chalcédoine. Elle contient cette phrase, qui suffira à en indiquer l'esprit : « Si quelqu'un ne regarde pas la sainte Marie comme la mère de Dieu (Θεοτόκον), il est séparé de la divinité. » L'exposé qu'il y a donné de la doctrine orthodoxe sur l'union des deux natures, a exercé une influence considérable non seulement dans les controverses relatives à l'apollinarisme, mais plus tard dans celles que suscitèrent les thèses de Nestorius et d'Eutychès. Grégoire se vante d'y avoir réfuté les hérétiques par des démonstrations *géométriques* et invincibles, telles qu'ils les exigent eux-mêmes, et il promet — promesse qu'il a tenue — de faire concurrence, par les poèmes qu'il écrira, à ceux d'Apollinaire, aujourd'hui si en vogue que l'on en vient à les considérer comme un *troisième Testament*. La seconde Épître, qui a suivi de près la première, répond au désir que beaucoup lui ont exprimé de posséder un formulaire encore plus précis, « une définition concise et une règle de notre croyance ». Il la commence en déclarant que la vraie foi est la foi de Nicée, précisée sur l'article du Saint-Esprit ; c'est la formule cappadocienne que nous avons déjà eu mainte occasion de connaître. Il s'explique ensuite de nouveau sur l'incarnation, et termine par la déclaration que voici : « Si quelqu'un pense que nous écrivons ceci ou le disons spontanément et sans y être contraints, pour porter atteinte à l'union et non parce que nous la voulons de tout cœur, qu'il sache qu'il se trompe, et qu'il ne se rend pas compte de notre désir, à nous qui ne trouvons rien de préférable à la paix, comme les faits eux-mêmes le démontrent, quoique ce que des adversaires entreprennent et machinent contre nous exclue absolument la concorde. » Quelques années après, il était obligé de semoncer pour son indolence son successeur à Constantinople, Nectaire, et, en s'adressant à lui, il signalait de nouveau le péril que l'apollinarisme faisait courir à la foi, en termes d'une précision et d'une énergie telles qu'on en retrouve l'équivalent

dans la loi de 388, qui semble s'en être inspirée (1).

Beaucoup de lettres sont naturellement de la catégorie qui, dans toutes les correspondances du IVe siècle, compte toujours le plus grand nombre de spécimens, celle des lettres de recommandation (ἐπιστολαὶ συστατικαι). Elles sont adressées soit à des magistrats, pour leur demander un appui en faveur d'opprimés, de l'indulgence envers des coupables (2), des dispenses ou allègements d'impôts pesant sur des clercs ou des laïcs ; soit à des rhéteurs, pour leur présenter un nouvel élève. D'autres sont des lettres de consolation, par exemple la CXCVIIe, à Grégoire de Nysse, pour la mort de sa sœur, Théosébie (3) ; ou de félicitations, comme la CXCIIIe, à Procope, pour le mariage de sa nièce, Olympias. Nous insisterons de préférence sur celles qui nous montrent Grégoire faisant parade de son talent, ou demeurant en relations amicales avec le monde des rhéteurs et des lettrés, le plus souvent encore païens.

Les lettres où Grégoire a mis le plus de coquetterie et fait le plus étalage de son esprit et de son talent, datent également de toutes les périodes de sa vie pour lesquelles nous en avons conservé. Il ne s'était pas dépris de ses jeux savants, à son retour d'Athènes, quand il traitait plaisamment de « trou à rats » ce vallon de l'Iris où Basile trouvait tant de charmes, se plaignait qu'on n'y vît le soleil que comme par l'orifice d'une cheminée, ou

(1) D'autres lettres, relatives à des questions moins générales, ont été aussi utilisées par des conciles ; par exemple l'*Épître CLXIII*, par le Ve (sur les vœux écrits et non écrits). Je ne rappelle pas, ayant eu déjà occasion d'en parler antérieurement, les lettres écrites au moment du différend entre Basile et son évêque Eusèbe, ou au moment de l'élection de Basile (ces dernières, écrites au nom de Grégoire l'Ancien) ; elles font le plus grand honneur au caractère de Grégoire.

(2) Un groupe important, parmi les lettres de ses dernières années, est formé par celles qu'il a écrites en faveur du prêtre Sacerdos, directeur d'un asile de pauvres, et accusé de malversations.

(3) On peut y joindre le groupe des lettres à Philagrios, éternel malade, que Grégoire n'a pas cessé d'exhorter, avec une amicale patience.

rappelait, avec une raillerie un peu amère, ces horribles brouets, qu'on lui servait pour toute pitance, et où nageaient des croûtons durs à casser les dents (1). Il savait retrouver la même ironie — en y ajoutant plus de véhémence — quand il se refusait, quelques années plus tard, à aller résider à Sasimes « pour y défendre les poules ou les porcelets » de l'évêque de Césarée (2). La même verve pétille dans d'autres lettres de sa vieillesse.

Avec les principaux sophistes contemporains, il a entretenu des relations espacées sans doute, mais excellentes. Il avait beaucoup d'admiration pour Thémistios (3), dont il est possible qu'il ait été l'élève. Voici en quels termes il s'adressait à lui, vers 369/70, pour lui recommander Eudoxe, qui devait devenir lui-même un rhéteur brillant, à qui fut confiée l'éducation de Nicobule le Jeune : « On reconnaît les Spartiates à la lance, les Pélopides à leur épaule, et le grand Thémistios à sa parole (4). Car, bien que tu l'emportes en toutes choses, je sais que de tes mérites celui-là est le plus éclatant. C'est ce qui, dès l'origine, nous a unis l'un à l'autre (si ma propre parole peut compter pour quelque chose), et ce qui m'a encouragé aujourd'hui encore à m'adresser à toi... » Céleusios était un magistrat, chargé d'administrer Nazianze, et les hauts fonctionnaires avaient beaucoup de goût pour la rhétorique. Grégoire déploie toutes ses grâces, dans un billet écrit en 382 (5), pour s'excuser d'avoir paru trop taciturne à un homme qui se gardait de l'être. Il lui conte agréablement une fable, celle des hirondelles qui se moquaient des cygnes, parce qu'ils s'isolent, loin des hommes, et sont avares de leur chant. Que ne font-ils comme elles

(1) *Ép. IV.*
(2) *Ép. XLVIII.*
(3) *Ép. XXXVIII.*
(4) Application du précepte qui recommande le ton sentencieux ; ce précepte s'applique particulièrement aux exordes épistolaires.
(5) *Ép. CXIV.* — Tout un groupe de lettres voisines, écrites pendant le carême, sont autant de jeux d'esprit sur la théorie du silence.

les babillardes ? Les cygnes leur répliquent en artistes à qui il suffit de s'enchanter de leur propre talent, avec une citation de Pindare et une allusion à la légende de Pandion. Mais Grégoire ne s'est peut-être jamais plus appliqué que quand il a prêté sa plume (1) à une mère, désireuse de présenter son fils à Libanios : « Je suis une mère qui envoie son enfant à un père, une mère selon la nature qui l'envoie au père selon l'éloquence. A ton dévouement de s'associer au mien. » Deux lignes, où les mots sont joliment opposés et balancés, c'était alors le comble de l'art ; les courts billets que Libanios lui-même affectionne en font foi.

Cela n'empêche point que Grégoire connaisse le principal défaut des sophistes, cette vanité intéressée qui suscite entre eux des rivalités si ardentes. Son oraison funèbre de Basile prouve assez à elle seule qu'il avait emporté d'Athènes des souvenirs qui ne pouvaient pas s'effacer. Il ne manquait point lui-même de quelque vanité, mais qui était plus innocente. Le jeune Nicobule avait choisi pour maître Stagire, et Grégoire, qui nie avoir inspiré ce choix, avait pris au moins la responsabilité de le recommander à ce sophiste, par une lettre très soignée qui commence ainsi : « Tu es un attique par l'éducation ; nous aussi, nous sommes attiques (2). » Un autre sophiste, Eustochios, en prit ombrage. Grégoire lui écrivit (3) pour l'apaiser, avec non moins de recherche. Il lui cite comme entrée de jeu un demi-vers du chant XIV de l'*Iliade* (104), se plaint qu'il l'accuse de *Stagirisme* (4), mais le loue de la franchise avec laquelle il a confessé son déplaisir. Il se défend d'avoir donné conseil à Nicobule ; car il aurait paru oublier ainsi Athènes et l'amitié contractée là-bas. Puis, il passe à l'attaque, se moque des termes rares qu'Eustochios avait employés pour mal-

(1) *Ép. CCXXXVI* ; la date est incertaine.
(2) *Ép. CLXXXVIII*, écrite en 384.
(3) *Ép. CXC.*
(4) Comme Démosthène accusait les adversaires de *philippiser.*

traiter son rival « puisqu'il est de mode d'appeler rivaux ses confrères. Jusques à quand cela durera-t-il ? où s'arrêtera la jalousie entre sophistes ? qu'attend-elle ? que la mort interrompe notre malice ? Quand on est jeune, quand on lutte pour le gain, si du moins on y apporte quelque modération, cela peut avoir quelque excuse (car tu me permettras de citer pour te faire plaisir un peu de Démosthène) (1). Mais à ton âge, dans ta situation, donner des coups de corne et en recevoir, c'est une ardeur belliqueuse tout à fait hors de saison, non seulement parce qu'elle est inconvenante et illibérale, mais parce qu'il n'y a rien de plus banal : « Les mots que vous dites on vous les rend (2). » La réprimande était juste ; aussi Eustochios ne l'accepta-t-il pas de très bon cœur. C'est ce dont témoigne la lettre suivante (3) : « Ignorant que j'étais ! ai-je été assez maladroit et incivil ! J'ai blâmé un sophiste de son orgueil, et je n'ai même pas écouté la leçon de ce proverbe banal : Un chauve ne doit pas heurter un bélier front contre front. Je n'ai pas pris garde à ne pas exciter un guêpier contre moi, ce guêpier qu'est une langue trop prête à médire. Ce n'est cependant pas là ce qui me fâche ; car je suis en bonne compagnie, autant que je sache, et, si Dieu te prête vie, la compagnie s'accroîtra ; je suis surtout peiné que mon intention bienveillante ait été méconnue. En tout cas, porte-toi bien, de corps et d'esprit, et contiens ta langue, si tu le peux. Désormais, je saurai rester à ma place. »

Un autre jour, Grégoire avait tracé à Ablabios ce portrait du sophiste : « J'apprends que tu es entiché de la sophistique. La belle affaire ! Parler avec emphase, se donner grand air, prendre une démarche hautaine et comme aérienne, ne respirer que Marathon, Salamine, toutes ces merveilles qui vous appartiennent, ne penser

(1) La formule qui précède est familière à Démosthène.
(2) *Iliade*, XX, 250.
(3) *Ép.* CXCI.

qu'à des Miltiade, à des Cynégire, à des Callimaque ou à des Télémaque, en un mot, être toujours prêt à se montrer sophiste le plus exactement qu'on peut ! Si, avec cela, tu sais tenir quelque compte de la vertu, tu es des nôtres, et ta réputation sera méritée. Si tu ne veux plus être qu'un sophiste, exclusivement, et si tu oublies notre amitié, nos entretiens fréquents sur le beau et le bien, je ne veux rien te dire de désagréable ; mais sache qu'après avoir joué quelque temps avec les jeunes gens, tu auras bien plus longtemps à te jouer de toi-même, quand la raison te sera venue. Mais cela, c'est pour plus tard (1). »

Il y a sans doute dans cette attitude un peu nouvelle de Grégoire une assez large part à faire au juste sentiment de ce qui convient à la vieillesse. On ne doit pas prendre ce qu'il écrit tout à fait à la lettre quand, après avoir déjà prêté à Olympianus les *Épîtres* d'Aristote, il lui envoie aussi, sur une demande nouvelle (2), la *Rhétorique*, « ou, du moins ce qui a échappé aux vers et à la suie ; car il l'avait placée au-dessus de son foyer, comme font les marins du gouvernail, quand la saison a mis fin à la navigation (3). » Il connaissait, en tout cas, assez bien ce que contenait la *Rhétorique*, pour pouvoir laisser sans danger se détériorer le manuscrit. Grégoire s'adressait d'ailleurs à des correspondants capables d'apprécier les plus fines nuances. Il ne faut pas lire ses lettres en pédant qui se préoccupe seulement d'y dénombrer les figures et d'y analyser les procédés ; après avoir pénétré les secrets de son art, il faut se laisser aller au plaisir d'écouter cette parole toujours vive, spirituelle, élégante, et de retrouver, sous l'apparence d'un des plus habiles ouvriers du style que l'antiquité ait connus, l'homme sincère et bon qui entr'ouvre pour nous son âme si riche et si délicate.

(1) *Ép. CCXXXIII* ; date incertaine ; mais le ton indique une époque tardive.
(2) *Ép. CCXXXIV* et *CCXXXV*.
(3) Allusion à Hésiode, *Travaux*, 629.

IV

LES POÈMES

Grégoire aimait la poésie. On lisait beaucoup les poètes dans les écoles, ou tout au moins certains poètes ; mais au IVe siècle et depuis longtemps déjà, on les lisait surtout pour connaître les légendes qu'ils avaient chantées, ou le vocabulaire et le style poétiques. Il semble que l'intelligence véritable de la grande poésie fût assez rare. Par sa brillante imagination et par sa vive sensibilité, Grégoire était lui-même un poète, capable de goûter pour leurs vrais mérites Homère, les Tragiques ou les Lyriques ; capable aussi non seulement d'imiter adroitement leur facture, mais de donner à ses sentiments une expression originale en les revêtant de la forme poétique. La plupart des théologiens et quelques philologues ont traité avec un dédain excessif l'énorme bagage poétique de Grégoire. Il y a du fatras certainement dans ces milliers d'hexamètres ou de trimètres, auxquels se mêlent certains poèmes composés en mètres plus rares (1). La vraie poésie n'en est point absente. A part ceux qui sont de simples artifices didactiques, tous nous révèlent, plus librement encore que les *Discours* ou les *Lettres*, les aspects si variés et les nuances si délicates de l'âme de Grégoire. Cela suffirait à leur prêter un vif intérêt. Mais, de plus, Grégoire a cherché à mettre une grande variété dans la forme de son œuvre, et, sans avoir besoin de faire plus que d'écouter son inspiration naturelle, il a rencontré des accents nouveaux, qui font pressentir en quelque mesure notre lyrisme moderne. C'est un des mérites de Villemain, dans son *Tableau de la Littérature chrétienne au IVe siècle*, que d'avoir éprouvé vivement et rendu heureusement cette impression. De nos jours, Wilamowitz n'a pas moins bien compris qu'il y a chez Grégoire un art et un talent qui méritent de retenir notre attention.

(1) Plus de seize mille vers en tout, presque dix-sept.

La plus grande partie des poèmes de Grégoire appartient aux dernières années de sa vie, après sa renonciation à l'évêché de Constantinople. Un certain nombre cependant peuvent remonter à sa jeunesse (1), et quelques autres se distribuer dans la période intermédiaire. Grégoire jeune, en composant des vers, pensait peut-être surtout à montrer que sa virtuosité s'étendait à tout, et ce sentiment ne lui était sans doute pas devenu tout à fait étranger pendant sa vieillesse. Mais d'autres stimulants contribuaient alors à exciter son talent. Il nous a exposé ses raisons dans une des pièces qu'il a écrites vers 382 (2). La première est une de ces plaisanteries où Grégoire se complaît, quand il parle de lui-même : il confesse qu'il est trop fécond, et se soumet à la contrainte des vers pour entraver sa facilité. Il a ensuite une intention didactique : « En second lieu, aux jeunes gens, et à ceux qui ont le grand amour des lettres, je veux offrir comme un doux breuvage, et, par la persuasion, les conduire à des pensées plus utiles, en adoucissant par l'art l'âpreté des préceptes. La corde de la lyre, elle aussi, aime que sa tension se relâche. Si tu en es d'accord, prends ceci, tout au moins, comme tu ferais de chants ou de notes de la lyre. Je t'offre un jeu, s'il te plaît de jouer, pour te garantir contre le danger de l'effort continu vers le bien. En troisième lieu, j'ai le sentiment que voici — c'est peu de chose peut-être, et sans importance ; toutefois, j'ai ce sentiment — je prétends que ceux qui sont étrangers à notre croyance ne nous surpassent pas même par le talent d'écrire ; je parle

(1) Voir quelques indications dans Dubedout, *De Gregorii Nazianzeni carminibus*, Paris, 1907. La question serait à reprendre de plus près. C'est surtout parmi les *épigrammes* (*Epitaphia*) que semblent se trouver des œuvres de jeunesse. — Pour les poèmes de la vieillesse, qui sont de beaucoup les plus nombreux et où de nombreuses allusions dénoncent la date, les Bénédictins ont généralement fait le travail d'une manière satisfaisante.

(2) II, I, xxxix, 33 et suiv.

de ces écrits dont le charme est dans leur parure, quoique pour nous la vraie beauté soit dans la contemplation. Voici donc le jeu auquel je me suis livré, pour vous, les habiles ! Sachons avoir de la grâce, comme en a aussi le lion. En quatrième lieu, j'ai trouvé, dans ma souffrance, ce remède à mon mal, comme un cygne vieilli, de me faire entendre à moi-même le murmure de mes ailes. Ce n'est pas un thrène, c'est comme l'hymne du départ ».

L'intention didactique est naturelle à un chrétien. Celle de rivaliser avec la poésie profane a été étrangère aux fidèles des premiers temps, mais tenait grandement à cœur à ceux du IVe siècle. La défense promulguée par Julien, l'exemple d'Apollinaire ont contribué à fortifier l'une et l'autre dans l'âme de Grégoire. Mais il n'eût certainement pas écrit tant de vers s'il n'y avait trouvé d'abord le charme qu'il avoue lui-même, si la poésie n'avait été pour lui une consolatrice. C'est à ce dernier sentiment qu'il a dû ses meilleures inspirations. Qu'il s'agisse des incidents, graves ou mesquins, qui ont troublé sa vie, ou de cette angoisse plus profonde que cause à tout homme bien né le mystère de la destinée humaine, la confidence est pour lui un besoin irrésistible. « Je laisserai ma parole déborder hors de mon âme, comme un flot intérieur poussé par un vent violent, qui parcourt les fissures souterraines, murmure sourdement, et un beau jour fond sur la plaine, quand la bouche s'ouvre et le laisse passer. Voilà ma manière : je ne puis contenir au dedans de moi ma colère. Souffrez que je tienne un langage mordant, fils de mon souci. C'est un remède à la souffrance que de la crier à même la face du ciel (1) ». Nous avons assez vu déjà comment Grégoire s'est mis constamment lui-même en scène dans ses discours pour n'avoir pas besoin d'insister.

(1) II, I, XIII, 20 et suiv. Le ton âpre du passage s'explique parce que la pièce est adressée aux évêques du concile de Constantinople. — Le dernier vers cité est l'écho d'un thème fréquent dans la tragédie ; cf. par exemple, SOPHOCLE, *Électre*, 86 et suiv.

Les Bénédictins ont classé les poèmes de Grégoire en deux grandes sections : *théologique* et *historique*, et divisé la première en deux classes : poèmes *dogmatiques* et poèmes *moraux* ; la seconde en deux : poèmes *sur lui-même*, poèmes *relatifs à d'autres*. Étant donné la manière de Grégoire, cette division prête à certaines réserves ; on peut toutefois l'accepter en gros pour la commodité de l'exposition, sans se croire obligé de s'y conformer servilement. Il n'y a pas à tenir compte de la tragédie de *la Passion* (Χριστὸς πάσχων), qui est certainement très postérieure à l'âge de Grégoire ; il faut mettre encore à part les *ïambes* à *Séleucos* (II, II, CVII), qui paraissent devoir revenir à Amphilochios d'Iconium.

L'intention didactique est sensible principalement dans la première section (1). Il est certaines pièces, parmi celles que les Bénédictins ont rangées dans la catégorie dogmatique, qui ne sont que des éléments d'un cours d'enseignement religieux versifié. Ce ne sont même parfois que de simples vers mnémotechniques, par exemple la liste des livres authentiques de l'Écriture ; celle des patriarches ; celle des plaies de l'Égypte ; ou les dix préceptes du Décalogue, etc. Les poèmes plus étendus qui, au lieu d'énumérer des faits matériels, exposent une doctrine théologique, ne sont pas sans monotonie, mais ont déjà plus d'intérêt. La grandeur des sujets y est un stimulant pour le talent de Grégoire ; sa vive imagination réussit parfois assez bien à donner une forme concrète aux idées les plus abstraites et à les revêtir de couleurs brillantes, par exemple, dans cette description du monde des essences spirituelles par laquelle s'ouvre la pièce II, I, VII, où l'inspiration néo-platonicienne se mêle à l'inspiration chrétienne. Les morceaux brillants ne manquent pas non plus dans ces deux poèmes moraux qui contiennent des conseils aux moines ou aux vierges,

(1) Cf. W. Ackermann, *Die didaktische Poesie des Gr. V. N.*, Leipzig, 1903.

ou bien l'éloge des principales vertus chrétiennes, et où apparaissent aussi fréquemment les emprunts à la philosophie profane. Mais, quoiqu'il faille se garder de prononcer contre toute cette partie de l'œuvre de Grégoire une condamnation trop sommaire, le caractère pédagogique y domine et fait tort à la poésie.

Les véritables réussites de Grégoire sont ailleurs. Son mérite principal est d'avoir su trouver dans la conception chrétienne de l'homme et de la vie humaine la source d'une inspiration lyrique qui l'apparente parfois à Lamartine. C'est, à un autre point de vue, d'avoir tenté au moins quelquefois de renouveler les formes poétiques, en un âge où elles étaient toutes fâcheusement vieillies et épuisées. C'est aussi d'avoir mis dans les pièces qui ont pour thème les événements de sa vie cette sincérité et cette fraîcheur d'impression qui furent son privilège, et qu'il a conservées jusque dans l'extrême vieillesse.

Villemain a déjà reconnu avec un goût très sûr ceux de ses poèmes où il n'est pas arbitraire de soutenir qu'on peut entendre un accent nouveau. Certains morceaux de l'*Anthologie* montrent, il est vrai, que les élégiaques païens ont su exprimer avec force la vanité des choses humaines et la misère de notre condition. Mais la foi chrétienne apporte dans les méditations de Grégoire un élément qui les renouvelle. Elles sont parfois encadrées — comme telle page de ses discours — dans une description de la nature. La plus expressive est celle que contient le poème XIV de la seconde classe, dans la première section de l'édition bénédictine (1) : « Hier, tourmenté par mes chagrins, seul, loin des autres — j'étais assis dans un bois ombreux, rongeant mon cœur. — Car je ne sais pourquoi j'aime ce remède à ma souffrance — de m'entretenir en silence avec mon propre cœur. — La

(1) Villemain l'a traduite, avec une assez grande liberté ; j'ai gardé seulement de sa traduction une ou deux expressions particulièrement heureuses.

brise murmurait de concert avec les oiseaux chanteurs — et du haut des rameaux dispensait une douce torpeur, — douce surtout à un cœur abattu. Sur les arbres —, de leur poitrine musicienne, les cigales au chant clair, amies du soleil — babillaient et faisaient retentir le bois tout entier. — Tout auprès une eau fraîche venait me baigner les pieds — et coulait paisiblement à travers le bois mouillé. Moi cependant — je portais ma lourde peine, comme je pouvais la porter. — Je ne faisais pas attention à tout cela ; car l'esprit, quand il est enveloppé — par le chagrin, ne veut pas aller au devant du plaisir. — Moi donc, dans le tourbillon de mon cœur agité, — je tenais ce débat, en paroles contradictoires : — Qu'ai-je été ? Que suis-je ? Que serai-je ? Je n'en sais rien —, et celui-là ne le sait pas mieux, dont la sagesse dépasse la mienne. — Mais caché sous un nuage, de ci de là — j'erre sans rien avoir, même en songe, de ce que je désire. — Car nous sommes tous attachés à la terre, tous errants, tous ceux sur qui — pèse le sombre nuage de la chair épaisse. — Et celui-là est plus sage que moi, — qui a su mieux que les autres tromper le mensonge complaisant de son cœur (1). — Je suis. Dis-moi ce qu'est l'être ? Une part de moi est déjà passée, — j'en suis une autre maintenant, j'en serai une autre, si je suis encore. — Rien n'est stable. Je suis le cours d'un fleuve bourbeux — qui toujours s'écoule, sans jamais se fixer. — De tout cela, que suis-je ? que suis-je, à ton avis, plutôt qu'autre chose? Enseigne-le moi. — Je suis ici en ce moment ; prends garde que je ne t'échappe. — Tu ne traverseras pas deux fois, pareil à ce qu'il était d'abord, — le cours d'un fleuve, et tu ne reverras pas le mortel que tu viens de voir. — Je fus d'abord en la chair de mon père ; puis ma mère me reçut, — et j'ai été formé de l'un et de l'autre. — Ainsi je suis devenu une masse confuse, — sans apparence humaine, une laideur sans

(1) Vers obscur, dont le texte même n'est pas sûrement établi.

forme, et j'avais ma mère pour tombeau. — Deux fois nous connaissons la tombe, nés que nous sommes pour mourir. Cette vie — que je parcours, c'est, je le vois, une consommation de mes années, — qui a versé sur moi la funeste vieillesse. Si, au sortir d'ici — une existence qui ne finira pas doit m'accueillir, comme on le dit — dis-moi si la vie n'est pas une mort — et si la mort ne devient pas pour nous une vie, au rebours de ce que tu crois ». Peut-on mieux fondre, en une harmonie qui reste toute grecque, les éléments les plus divers ? En ce bois frais, où bruissent les cigales d'Homère et de Théocrite, la méditation de Grégoire reprend le thème de l'instabiité des choses, tel que l'avait formulé Héraclite, et pose de nouveau la question mystérieuse qui s'était présentée à l'esprit inquiet d'Euripide (1), pour trouver la réponse dans l'espérance chrétienne.

Grégoire s'est élevé dans cette pièce à une perfection qu'il n'a plus atteinte ailleurs. Mais, dans un certain nombre d'autres qui sont moins bien venues si on les considère en leur ensemble, on retrouve d'heureuses tirades où s'expriment les mêmes motifs. Le désir ardent de s'approcher de Dieu et de s'unir à lui, le poids que le corps fait peser sur l'âme, le contraste entre la sublimité de l'esprit et la bassesse de la chair, la mélancolie qui naît de ce conflit, « la blessure intime du cœur », tout cela constitue un état d'âme particulier et nouveau, que caractérise une sorte de pessimisme religieux. Cette poésie procède d'une inspiration analogue à celle d'où sont sortis ceux des psaumes qui n'avaient point une destination liturgique, et où s'épanche seulement le sentiment individuel. Mais le ton et la forme en sont tout à fait différents ; elle est avant tout hellénique ; elle n'est intelligible que chez un homme formé par la philosophie, et habitué, par sa familiarité avec les clas-

(1) Les deux derniers vers cités sont un écho de deux vers célèbres du *Polyidos* d'Euripide (Nauck, fr. 638).

siques, notamment avec l'élégie telle que l'avaient comprise des moralistes comme Solon, à soumettre le sentiment lui-même à une discipline, à le pénétrer d'intelligence, sans que l'analyse et la réflexion lui enlèvent sa spontanéité et sa fraîcheur ; car Grégoire sait mieux que personne qu'il reste toujours dans le sentiment individuel une part d'*incommunicable*, ce qu'il appelle « les mystères d'un cœur endolori » (1).

Grégoire n'est pas seulement poète par cette délicate mélancolie, qui prend son origine dans les pensées les plus hautes de son esprit. Il l'est par cette vivacité d'impressions qui lui a rendu si sensibles les moindres événements au moment où ils se produisaient ; ces impressions lui sont restées toujours présentes, grâce à la force de son imagination. C'est pourquoi la seconde section de son œuvre poétique, dans la classification bénédictine, outre qu'elle contient un certain nombre des dernières pièces auxquelles nous venons de faire allusion, reste intéressante, même quand le thème y est pris seulement dans la vie de Grégoire ou dans ses relations avec ses amis. Je dirai peu de chose des poèmes qui composent la seconde division de cette section, de ceux qui, selon la formule de Dom Caillau, « sont relatifs aux autres ». On y trouve une leçon d'ascétique adressée à Hellénios ; une supplique pour l'allègement des impôts, adressée à ce Julien que les *discours* nous ont déjà fait connaître ; une exhortation à Vitalianos, qui, sans raisons graves, était en désaccord avec ses enfants ; un compliment de noces, mêlé de conseils, pour Olympias ; une missive à Némésios, encore païen et que Grégoire tente de convertir, et surtout deux jolies Épîtres fictives, l'une écrite par Grégoire, sous le nom de Nicobule le Jeune, en vue d'obtenir de son père l'autorisation de quitter la Cappadoce, pour aller étudier la rhétorique dans des écoles plus renommées que celles du pays ; l'autre, représentant

(1) II, I, 243.

la réponse du père. La première est fort curieuse, par l'accent pressant que Grégoire, se reportant aux souvenirs de ses jeunes années, à su prêter à son petit-neveu, qui « ne souhaite qu'une chose, une seule en compensation de toutes les autres, le talent de l'éloquence », et qui n'hésite pas — n'oublions pas que c'est Grégoire lui-même qui le fait parler — à citer à son père l'exemple rassurant de son grand oncle, de cet orateur fameux, qui, après avoir acquis par tous les moyens son extraordinaire talent, est venu en faire hommage (1) au Christ. La seconde corrige ce que l'exaltation du jeune Nicobule aurait pu paraître avoir d'un peu compromettant pour Grégoire, s'il l'avait prise entièrement à son compte.

Les poèmes relatifs à Grégoire lui-même ont été provoqués pour la plupart par les diverses mésaventures que nous avons déjà suffisamment exposées ; nous n'en signalerons donc que deux, le 1er, composé de 634 hexamètres dactyliques, qui contient déjà les éléments d'une autobiographie, arrêtée peu d'années après la mort de Césaire (2), et le XIe qui reprend avec plus de précision le même thème, en poursuivant le récit une dizaine d'années plus avant. Ce dernier poème, qui ne comprend pas moins de 1949 trimètres ïambiques, débute ainsi : « L'intention de cet ouvrage, c'est d'exposer la carrière de mes malheurs, aussi bien que des événements qui m'ont été favorables » (3). Nous lui avons déjà fait

(1) Grégoire fait tenir à Nicobule (cf. 192) un langage qui s'inspire de la fameuse supplication adressée à Agamemnon par l'Iphigénie d'Euripide, mais en spécifiant que Nicobule l'Ancien ne sera vraiment son père que « s'il devient le père de son éloquence ».

(2) Les Bénédictins la datent de 371.

(3) Cette idée directrice est analogue à celle qui a servi à Libanios, dans l'*Oratio I*, pour conduire l'exposé de sa propre biographie. Il n'est pas nécessaire, pour expliquer ce rapport, que Grégoire ait connu une première rédaction de ce discours, repris et complété par l'auteur à diverses périodes de sa vie. Il suffit que Libanios et lui aient eu la même formation, les mêmes habitudes d'esprit. — On a rapproché avec moins de justesse les deux poèmes de Grégoire des *Confessions* de saint Augustin (Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Leipzig et

trop d'emprunts pour y insister longuement de nouveau. Le lecteur peut se rappeler combien sont vivants les récits de Grégoire sur ses années de jeunesse, ou sa peinture du concile de Constantinople et des difficultés qui le décidèrent à renoncer à la charge que le concile et Théodose lui avaient régulièrement octroyée.

L'art de Grégoire se montre particulièrement dans le souci qu'il a pris de varier la forme de ses poèmes. Laissons la variété des mètres, sur laquelle nous reviendrons, ou plutôt n'en parlons pour le moment que dans la mesure où elle sert à caractériser un genre littéraire et à indiquer immédiatement le ton. Les poèmes théologiques, en hexamètres dactyliques, ont le ton épique ; ils ont de l'analogie avec l'hymne homérique ou avec la poésie hésiodique. Les méditations ont généralement la forme de l'élégie. L'ïambe sert à la narration familière des événements, où, de par le tempérament de Grégoire, entre d'ailleurs un élément satirique qui n'est pas sans importance. Les hymnes sont des poèmes lyriques. Mais à cette variété qui vient du mètre et du ton que le mètre implique, s'en ajoute une autre qui est due à la conception d'ensemble et au mode de composition. Nous avons vu un exemple d'une méditation encadrée par un paysage. Ailleurs, Grégoire a cherché à se rapprocher du genre dramatique, en montrant une prédilection pour cette forme du débat que l'antiquité finissante paraît avoir goûtée et qui a fait fortune au Moyen Age. Le poème I, II, XI (section des *Moralia*) est un *dialogue entre l'auteur et le monde* ; le XXIVe de la même classe, *contre ceux qui ont l'habitude de jurer*, procède par interrogations et réponses (1). D'autres inventions contribuent à bannir la monotonie qu'aurait l'emploi continu du récit ou de l'exposition didactique.

Berlin, 1917). Cf. sur ces poèmes, DE JONGE, *De Gregorii Nazianzeni carminibus quæ inscribi solent* περὶ ἑαυτοῦ, Amsterdam, 1910.

(1) Cf. aussi I, II, VIII.

Dans le poème XVI de la première classe des poèmes *historiques*, Grégoire présente certains de ses plus chers souvenirs de Constantinople sous la forme d'un songe, qui évoque cette chapelle bien aimée, l'*Anastasie* (la Résurrection), où il commença à prêcher (1).

L'étude du style et celle de la versification suggèrent à la fois des éloges et des critiques, qui, sur certains points, ne pourront être exprimés qu'avec une certaine réserve, tant que nous ne posséderons pas une édition vraiment critique (2). Toutefois, si bien des détails restent incertains, une impression générale se dégage avec une suffisante clarté. La langue de Grégoire varie selon les genres ; elle est, comme il convient, plus simple dans les ïambes que dans les mètres dactyliques ou lyriques. Mais elle garde toujours un caractère très composite. Elle est puisée à toutes les époques. Par exemple le fond en est fourni, dans le genre épique, par la langue homérique ; celle d'Hésiode y apporte aussi sa contribution ; celle des poètes alexandrins n'y est pas étrangère ; celle des poètes postérieurs — ceux de l'époque romaine, comme Oppien — y a également sa part. Elle atteste donc de vastes lectures, une érudition étendue ; mais bien que le goût naturel de Grégoire lui fasse éviter certains contrastes qui seraient trop choquants, elle manque d'unité et d'harmonie. Des éléments d'origine trop diverse y sont trop fréquemment rapprochés ; des termes ou des formes rares y sont trop fréquemment employés, pour faciliter le métier du versificateur (3).

(1) Ce ne sont là que quelques indications, qui auraient besoin d'être complétées.

(2) Les meilleurs manuscrits semblent être le *Clarkianus* 22 (à Oxford) et le *Laurentianus* VII, 10 (à Florence) ; une collation de ce dernier a été donnée par un savant hongrois, R. VARI, dans la revue *Egyetemes philologiai*, Közlöny (1896-1900). Quelques poèmes figurent dans l'*Anthologia græca carminum christianorum*, de CHRIST et PARANIKAS. Pour les deux poèmes *accentués*, cf. WILHELM MEYER, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rythmik*, tome II, p. 141-152.

(3) Sur tous ces points, des recherches plus précises seraient

La prosodie a des défauts analogues. Grégoire a trop de savoir pour ignorer théoriquement la quantité, s'il est à présumer qu'il n'en possédait plus très délicatement le sentiment instinctif. Mais il se rend trop volontiers la tâche plus aisée que de raison par l'abus de toutes les licences, dans les cas où elles étaient tolérées, comme par leur extension à d'autres cas moins légitimes. Ces imperfections du style et de la métrique ont probablement contribué plus qu'autre chose à la sévérité des jugements que des lecteurs trop pressés ou des philologues trop stricts ont souvent portés sur la poésie de Grégoire.

La pratique de Grégoire, dans l'emploi de chaque mètre, aurait besoin d'être étudiée plus exactement qu'elle ne l'a été. Elle ne contredit point à l'impression qu'il nous donne habituellement d'un talent souple et ingénieux ; elle porte toutefois souvent la marque d'une improvisation trop rapide. Le choix varié des mètres est plus digne d'attention. Le plus grand nombre de pièces est composé en hexamètres dactyliques (39), ou en trimètres ïambiques (74) ; les sujets en sont assez divers et l'étendue assez inégale. Viennent ensuite celles qui sont en distiques élégiaques (49) (1), au sujet desquelles on peut faire la même remarque. Il est arrivé une fois à Grégoire d'associer deux éléments dactyliques dont le premier correspond à trois dactyles et demi, c'est-à-dire au premier membre d'un hexamètre arrêté à la coupe hepthémimère, et le second à deux dactyles et demi, c'est-à-dire à ce premier membre coupé à la

nécessaires ; sur ceux qui suivent, on peut citer : P. STOPPEL, *Quæstiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scenicorum imitatione et arte metrica*, Rostock, 1881 ; un article de HANSSEN, dans le *Philologus* (supplément de 1885) ; J. BERTELS, *De pentametro inscriptionum græcarum quæstiones* ; Münster, 1912 ; quelques indications très sommaires dans la thèse de Dubedout, déjà citée, ou dans l'article de CATAUDELLA (*Atene e Roma*, 1927).

(1) Dans ces divers calculs, je laisse de côté les *Épitaphes* et les *Épigrammes*.

penthémimère (1). Il a combiné de même des éléments ïambiques, parfois d'une manière assez particulière, par exemple dans la pièce dialoguée *contre ceux qui ont l'habitude de jurer* (I, II, XXIV), composée en distiques alternés, le premier distique étant formé d'un trimètre, et d'un dimètre complet, le second d'un trimètre, et d'un monomètre augmenté d'une syllabe. Le poème XXX de la 1re classe des *Historica*, l'*hymne à lui-même*, est en distiques formés d'un dimètre complet et d'un dimètre hyper-catalectique (de trois pieds). Grégoire accouple aussi des séries dactyliques et des séries ïambiques assez étrangement, par exemple, dans le poème LXVIII de la même classe, un pentamètre dactylique avec un trimètre ïambique. D'autres arrangements assez singuliers sont ceux où l'on trouve : un distique élégiaque, suivi de 8 hexamètres (I, II, XV) (2) ; des hexamètres auxquels se mêlent deux fois des couplets de trimètres ïambiques (*ibid.*, XVIII (3) ; deux hexamètres, suivi de distiques élégiaques (4) ; deux distiques encadrés entre deux hexamètres (*ib.*, XXV). Le poème XII de la même classe présente le maximum de complication : 8 hexamètres ; = 1 distique élégiaque ; — 1 hexamètre ; — 2 trimètres ïambiques ; — un distique élégiaque ; — 12 trimètres ; — 1 distique ; — 1 trimètre, — 2 distiques ; — 5 trimètres. Aussi bien est-ce un tour de force que mettre en vers la liste des livres de l'Ancien et du Nouveau-Testament.

Celles de ces diverses combinaisons qui n'avaient pas eu d'antécédents à l'époque classique ne répondent guère qu'à un désir d'innover, ou de rendre plus aisée une tâche ingrate ; elles n'ont pas de valeur d'art. Grégoire

(1) C'est le poème II, I, XXI (contre le Malin).

(2) C'est le poème où le Décalogue est mis en vers ; le distique est une introduction aux préceptes.

(3) Il y a des raisons analogues.

(4) C'est ici l'inverse d'un des cas précédents ; les hexamètres sont une introduction, une sorte de titre.

s'est en outre servi assez volontiers d'un vers fort populaire aux temps de l'antiquité finissante : le dimètre anacréontique, par exemple dans un *hymne à Dieu* (I, I, xxx), et dans l'*hymne à son âme* (II, I, LXXXVIII). Dans le premier de ces poèmes, les anacréontiques se présentent sous la forme où le premier pied est anapestique, dans le second, sous celle où il est ïambique ou spondaïque. Dans l'une et l'autre, les petits vers paraissent groupés deux à deux.

Certains autres groupements sont à signaler. Dans les poèmes gnomiques, Grégoire associe les sentences deux par deux ou quatre par quatre ; le XXXIIe de la classe des *Moralia* est ainsi en distiques élégiaques, tandis que le XXXIIIe est en tétrastiques iambiques. En certains cas, il a recouru au procédé de la série alphabétique, par exemple dans le XXXe de la même classe, qui se compose de 24 maximes, chaque trimètre commençant par une des lettres de l'alphabet selon leur ordre. En d'autres cas, il a employé l'acrostiche ; ainsi, dans le poème XIV de la 1re classe des *Historica*, où les trimètres ïambiques sont précédés d'un distique élégiaque qui fournit la formule de l'acrostiche.

Enfin on ne saurait s'étonner qu'un esprit aussi curieux et aussi raffiné que le sien ait eu la pensée de chercher au moins une ou deux fois sa voie dans une direction toute nouvelle. Deux de ses poèmes échappent aux règles de la métrique classique, et le rythme y dépend d'un autre principe que de la prosodie. Ces deux poèmes sont l'*hymne vespéral* (I, I, xxxii), et l'*exhortation à une vierge* (I, II, iii). L'hymne est une invocation au Christ, Verbe de Dieu, lumière de la lumière, créateur du monde, qui illumine par sa sagesse l'esprit de l'homme comme il illumine le ciel par les astres ; une prière pour qu'il nous accorde un sommeil bref, qui n'interrompra pas longtemps la prière ; un sommeil qui ne soit traversé que de pensées pieuses. L'*Exhortation*, quatre fois plus longue, célèbre, selon le mode habituel à Grégoire, la

virginité, vertu céleste, qui prime le mariage sans que le mariage doive être blâmé ; mais le mariage convenait à l'ancienne alliance, et la virginité est l'apport le plus précieux de la nouvelle. Ce sont ensuite des conseils pour la conserver, en sachant éviter tous les périls qui pourraient la compromettre.

Il est manifeste que, dans ces deux poèmes, la quantité n'est pas observée (1). Pas plus que l'hymne de Méthode, on ne peut non plus les rythmer en substituant simplement à la syllabe longue de l'ancien temps fort une syllabe accentuée. La transformation de l'ancienne métrique ne s'est pas faite avec une régularité aussi sommaire. Partons du poème sur la Virginité, non seulement parce qu'il est le plus long, mais parce qu'il est précédé dans les manuscrits d'une note destinée à appeler l'attention sur sa singularité. Cette note d'ailleurs reste obscure pour nous ; car elle rapproche le procédé de Grégoire de celui de Sophron, le Syracusain, auteur de ces *mimes* que Platon admirait, dit-on. Or les *mimes* de Sophron, dont il ne reste que des bribes, sont une des énigmes les plus difficiles à déchiffrer, parmi toutes celles que nous pose l'histoire de la littérature grecque. Le scholiaste nous dit en tout cas que Grégoire [redacted] dédaigné ici la régularité *métrique*, et fait emploi de certains *rythmes* et de certains *membres*. Il s'agit donc d'un rythme autre que le rythme prosodique, et qui ne peut guère dès lors être donné que par l'accent ; il s'agit aussi d'une *étendue* égale ou à peu près égale des *éléments* constitutifs du poème. En fait, comme l'a montré W. Meyer, on peut diviser les deux poèmes en longs vers d'une étendue qui varie de 14 à 16 syllabes ; c'est-à-dire l'équivalent approximatif d'un tétramètre (ïambique ou trochaïque) ; ces longs vers se décomposent [redacted] deux hémistiches, dont le premier comprend de 7 à 9 syllabes, le second presque toujours 7,

(1) Voir l'étude de Wilhelm Meyer, *l. c.*, p. 48-51 ; Meyer donne une édition critique du texte, p, 144-152.

8 exceptionnellement. Il y a 25 longs vers dans l'hymne, et 100 dans l'Exhortation. L'influence de l'accent se fait sentir à la fin du vers ; on peut considérer comme de règle que l'avant-dernière syllabe doit être accentuée (1).

La popularité de l'œuvre poétique de Grégoire est attestée par l'importance des commentaires qui lui ont été consacrés à l'époque byzantine, ceux de Cosmas de Jérusalem, au milieu du VIIIe siècle (2), ceux de Nicétas David, un évêque paphlagonien de la seconde moitié du IXe (3). Ce premier indice est confirmé par l'existence d'une traduction en syriaque des poèmes ïambiques (4).

V

Conclusion. — Si Basile est devenu pour l'église grecque *Basile le Grand*, Grégoire a été pour elle par excellence le *Théologien*. En effet, bien que Grégoire se soit toujours effacé devant son ami dans le domaine de l'action, bien que, dans celui de la pensée même, il ait voulu toujours le reconnaître comme son maître, cependant d'abord parce qu'il était moins politique et se résignait moins aisément à certains ménagements, ensuite parce qu'il a vécu plus longtemps, il a mené plus loin que lui l'œuvre commencée. Il a proclamé comme lui, en des termes

(1) Les quelques exceptions sont parfois explicables ; ainsi dans l'*Exhortation*, vers 23, Σινᾷ est un nom propre ; 34, μὴ στήλη παγῆς ἁλός, est une citation scripturaire ; il y en a deux autres, qui ne se justifient pas de même ; on pourrait les écarter aisément, la première par l'interversion des deux derniers mots ; la seconde par celle des deux hémistiches ; mais il est un peu hardi de corriger des textes sur lesquels nous sommes si mal informés.

(2) Publiés par MAI, *Spicilegium romanum*, II ; reproduits dans *P. G.*, 38.

(3) Publiés par DRONKE, Gœttingen, 1840 ; *P. G.*, *ibid.*

(4) Éd. BOLLIG et GISMONDI, Beyrouth, 1895-6. M. l'abbé Chabot retrouve le traducteur dans le Nestorien Rabban Gabriel (VIII-IXe siècles, *Journal asiatique*, 1898).

analogues aux siens, l'unité de la substance et la trinité des hypostases. Mais il a été plus précis sur certains points où Basile ne se décidait pas volontiers à parler net, et, comme il a vu prendre tout leur développement certaines controverses qui, tant que Basile a vécu, ne se sont encore qu'ébauchées, il en est d'autres qu'il a été le premier à éclaircir. Dès avant la mort de Basile, il appelait sans ambages le Saint-Esprit *Dieu* (1). Il avait le droit de dire que, lui, il ne prenait pas de précautions pour faire triompher la vérité, et qu'il la prêchait ouvertement, en toute franchise. Il n'a pas seulement ainsi hâté l'avènement de la doctrine orthodoxe sur la troisième personne. Il a défini plus exactement le rapport entre les trois personnes et le caractère spécifique de chacune d'elles, sans craindre au besoin « d'innover en matière d'expressions, pour le besoin de la clarté » (2), sans craindre « de créer des mots ». La première personne se définit par le fait d'être inengendrée ; la seconde est engendrée ; la troisième *procède* (3). Ce terme de *procession* (ἐκπόρευσις) a fait fortune, et les théologiens notent seulement que Grégoire n'est pas allé jusqu'à une parfaite exactitude dans l'explication de cette *procession*. En un mot, il n'a pas encore proclamé clairement le *Filioque* (4). De même le problème des deux natures, dans la personne du Christ, n'a été envisagé que sommairement par Basile, qui, dans les dernières années de sa vie, a été plutôt préoccupé de se défendre personnellement contre le reproche que ses ennemis lui adressaient d'avoir été en bonnes relations avec Apollinaire que de présenter une solution rigoureuse. Grégoire a combattu l'apollinarisme dans ses discours, dans ses lettres et jusque dans ses poèmes.

(1) *Or.*, XII, en 372.
(2) *Or.*, XXXIX, 12.
(3) *Or.*, XLII, 17.
(4) Voir à ce sujet le chapitre de Holl sur la théologie de Grégoire dans son livre sur *Amphilochios*, et les observations de Bardenhewer dans sa *Geschichte*.

Il a rejeté avec énergie l'idée que la partie supérieure de l'âme humnaie, le *noûs*, pût manquer au Christ, qui n'aurait possédé que le *noûs* divin, et il a montré avec force, en vrai chrétien, que la rédemption ne peut être accomplie que par un Jésus en la personne duquel les deux natures, humaine et divine, s'unissent sans qu'aucune des deux subisse aucune amputation (1). Sa lettre 101 notamment a servi de guide aux Pères des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine.

Si Grégoire, homme de pensée et de sentiment, a moins aimé l'action que Basile, nous avons vu cependant qu'il a su, quand le devoir le lui commandait, sacrifier son goût pour les lettres et la solitude à l'accomplissement des tâches que Dieu lui imposait. Nous pourrions être assurés, même sans en avoir de témoignage positif, que, dans sa chaire de pasteur, à Nazianze, soit pendant les années de jeunesse où il servit de coadjuteur à son père, soit lorsqu'il retourna finir sa vie en Cappadoce, sa charité fut féconde en bonnes œuvres. Ce que nous savons de ses interventions, pendant la première période, dans les difficultés avec lesquelles Basile s'est trouvé aux prises, ce que ses lettres nous font entrevoir de son rôle pendant la seconde, nous le garantissent d'ailleurs clairement. Si, à Constantinople, il ne montra point ce sens pratique, ce talent d'organisateur et de chef qui mettaient hors de pair l'évêque de Césarée, et s'il se laissa décourager par les injustices dont il fut victime, l'ardeur avec laquelle il commença son apostolat, la délicatesse des scrupules qui le mirent en désaccord avec le concile, sont entièrement à son honneur. Qui sait d'ailleurs si Basile lui-même n'eût pas été exposé à des échecs, dans ce milieu si périlleux de Constantinople, où, après que Grégoire avait été meurtri, saint Jean Chrysostome fut brisé.

Ce grand théologien, ce grand chrétien, cet homme

(1) Cf. surtout *Poème* I, II, 1 ; *Or.*, XXX et XXXVII ; *Ép.*, 101.

excellent malgré les défauts dont il fut surtout victime lui-même, offre cette singularité que, né avec un amour des lettres aussi vif, aussi profond qu'on puisse le ressentir, il a su rester et a voulu rester, pendant toute sa vie, un grand lettré, au sein d'une Église qui avait été longtemps hostile à l'éloquence et à la poésie, et qui conservait encore de la défiance envers elles. Sans doute Grégoire a eu l'intention bien arrêtée, dès sa jeunesse, de mettre son talent au service de la foi, et il a tenu la promesse qu'il en avait faite à Dieu. Rien de profane dans son œuvre ; qu'il prêche, qu'il écrive des lettres, qu'il compose des vers, ce sont toujours des thèmes religieux qu'il traite. Mais il les traite avec l'art le plus subtil et le plus conscient. Il n'obéit pas, comme tant d'autres, aux habitudes une fois prises ; il n'est pas guidé par le souci de s'adapter aux conditions du monde où il vit ; il ne pense pas à prouver, pour le profit de l'Église, qu'un chrétien est capable de rivaliser avec les païens les plus distingués dans le domaine même qui a toujours été proprement le leur ; ou du moins ces divers mobiles ne sont chez lui que secondaires. Il suit la pente qui lui est naturelle ; il satisfait un besoin de son esprit. Il aime les lettres aussi spontanément qu'il aime Dieu ; il voit en elles un don du Verbe, et il regarderait comme un crime contre la religion elle-même de les condamner, si l'on en fait bon usage.

Non seulement Grégoire a appris dans les écoles helléniques tout ce que l'on pouvait y apprendre ; mais il a choisi pour maîtres ceux qui poussaient à l'extrême les artifices de la sophistique. Il s'est formé à Athènes, mais dans une Athènes où l'éloquence asiatique régnait en souveraine, et où ce que l'on appelait *atticisme* se réduisait à un purisme de convention dans le vocabulaire et la syntaxe, sans qu'on eût conservé, au sens large du mot, la tradition de ce goût attique qui nous enseigne à préférer la netteté précise à l'abondance désordonnée ; la vigueur sobre à la véhémence déclamatoire ; la lumière

sereine à la couleur brutale. Grégoire est un orateur asiatique, dans toute la force du terme. Toutes les recherches de couleur, de sonorité, de rythme, tous les procédés d'amplification, toutes les habiletés de dialectique que les sophistes enseignaient, il en connaît les secrets, et sait en user avec une adresse prestigieuse. Ce n'est pas sans raison que Jérôme a dit qu'il imitait la manière de Polémon. Pourquoi cependant lisons-nous Grégoire avec intérêt et nous laissons-nous charmer par ses manèges, tout en y trouvant trop d'affectation et de coquetterie ? C'est parce que Grégoire est aussi riche d'idées et de sentiments que Polémon ou Himérios en sont dépourvus ; parce que tout ce travail raffiné du style, qui nous exaspère quand il masque la pauvreté du fond, s'excuse et souvent même se justifie, quand il contribue à exprimer avec des nuances plus délicates une pensée originale et subtile, ou des émotions aussi vives que complexes.

Nous avons dit quelle popularité la poésie de Grégoire avait conservée à l'époque byzantine. Son éloquence a excité une admiration encore plus enthousiaste. Le nombre et souvent aussi la beauté des manuscrits qui nous ont conservé son œuvre en témoignent. Ses discours ont été commentés avec autant de zèle que ses poèmes, par Élie de Crète (au xe siècle), principalement en philologue ; par Nicétas d'Héraclée (à la fin du xie), en théologien. Psellos l'a considéré comme le Démosthène chrétien (1). Les hymnographes byzantins se sont souvent inspirés de lui ; on a pu signaler des emprunts à ses homélies chez Jean Damascène aussi bien que chez Cosmas de Maïoume, et chez d'autres encore (2).

(1) Cf. le discours dont A. Mayer a donné une édition critique, *Byzantinische Zeitschrift*, XX), et la dissertation de P. Levy, *Michaelis Pselli de Gregorii Theologi judicium*, Strasbourg, 1912.

(2) Article de Sajdak, *de Gregorio Nazianzeno poetarum christianorum fonte*, paru dans la revue *Archiwum filologiczne I*, Cracovie, 1917.

CHAPITRE IV

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE

BIOGRAPHIE. — Les sources sont les écrits de GRÉGOIRE DE NYSSE lui-même, ceux de BASILE et de GRÉGOIRE DE NAZIANZE (principalement leur correspondance). — SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 108 ; — TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX ; — J. RUPP, *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834 ; — le tome VIII, seconde partie, du grand ouvrage de BŒHRINGER, *Die Kirche Christi und seine Zeugen*, 2e édition, Stuttgart, 1786 ; — l'article de FR. LOOFS, dans la *Protestantische Realenzyklopædie*, tome VII.

ÉDITIONS. — Les œuvres de SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE n'avaient pas encore été éditées par les Bénédictins de Saint-Maur quand survint la Révolution ; les travaux préparatoires qu'ils avaient entrepris furent perdus. Le texte que donne la *Patrologie* (*P. G.*, XLIV, XLV XLVI), d'après les anciennes éditions de FRONTON DU DUC, GRETSER, ZACAGNI, CARACCIOLI, GALLANDI (*Bibliotheca vet. Patrum*, 6, Venise, 1770), est médiocre dans l'ensemble et parfois même déplorable. L'édition de G. H. FORBES, Burntislandiæ, 1855-1861, plus satisfaisante, n'a pas été poussée plus loin que les deux premiers fascicules (περὶ τῆς ἑξαημέρου ; περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου ; une partie de la *Vie de Moïse*). Il faut citer quelques éditions spéciales : celles de KRABINGER, *De precatione orationes V*, Landshut, 1840 ; *Grande Catéchèse*, Munich, 1838 (avec, en appendice, l'*oraison funèbre de Mélèce*) ; celles de SRAWLEY, Cambridge, 1903, et de MÉRIDIER (collection LEJAY), Paris, 1908, pour la *grande Catéchèse* ; celle de sœur JAMES ALOYSIUS STEIN (Washington, 1928), pour l'*oraison funèbre de Basile*. Une édition critique a été entreprise en Allemagne, grâce aux fonds recueillis par une souscription en l'honneur de WILAMOWITZ. Ont paru : le *Contre Eunomios*, éd. V. JÆGER, Berlin, 1921 ; et les *Lettres*, éd. PASQUALI, *ib.*, 1925.

Sur GRÉGOIRE DE NYSSE écrivain, L. MÉRIDIER, L'*Influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes, 1906.

Biographie. — Nous avons appris à connaître, en étudiant les origines de saint Basile, ce qu'était la vie chré-

tienne au commencement du IVe siècle, dans les régions de la Cappadoce et du Pont (1). Nous avons dit comment des femmes telles que Macrine l'Ancienne et Emmélie avaient élevé leurs fils et leurs filles. On se rappelle qu'Emmélie et Basile l'Ancien avaient eu, avec plusieurs filles, quatre fils, dont le grand Basile fut l'aîné ; le second était ce Naucratios, dont Grégoire de Nysse a conté, dans sa *Vie de Macrine la Jeune*, la vie ascétique et la fin lamentable ; le quatrième, et de beaucoup le plus jeune, Pierre, était le futur évêque de Sébaste. Le futur évêque de Nysse, Grégoire, était le troisième. De bonne heure, il se soumit docilement à l'influence de son grand aîné, qu'il aime à appeler *son père* ou *son maître* (2). Comme il ne nous a pas laissé des confidences aussi détaillées et aussi fréquentes que celles de Grégoire de Nazianze sur ses états d'âme successifs et sur le progrès qui le détacha définitivement du monde, pour le donner à Dieu aussi pleinement que celui-ci, nous apercevons moins bien les premières années de sa vie. Il commença par s'engager dans les premiers degrés de la hiérarchie ecclésiastique (3), puis hésita, et nous savons par son propre témoignage qu'il se maria : « Heureux », nous dit-il dans son traité *sur la Virginité* (4), « ceux qui ont le pouvoir de choisir le meilleur, et qui n'en ont pas été exclus pour s'être laissés prendre d'abord par la vie commune, comme nous, qui sommes séparés par une sorte de fossé de cette gloire de la virginité, que ne peut plus retrouver celui qui, une fois, a mis le pied dans la vie du monde. Nous en sommes donc réduits à contempler les mérites des autres, et à rendre témoignage de leur félicité. » Dans une lettre, qui peut se dater approximative-

(1) Cf. chapitre II.
(2) Cf. le *Contre Eunomios*, où il renouvelle ces déclarations presque à chaque page, et l'*Épître XIII* à Libanios.
(3) Il fut *lecteur*, selon GRÉGOIRE DE NAZ. *Ép. XI*.
(4) Ch. III (*P. G.*, XLVI, 325).

ment de 385, Grégoire de Nazianze (1) le console de la mort de sa femme, Théosébie, qu'il qualifie de « véritablement sainte et de véritable épouse d'un prêtre ». Après avoir éprouvé ce deuil, il renonça au siècle et chercha un asile dans ce monastère fameux que Basile avait fondé sur les bords de l'Iris. C'est du moins ce que l'on semble pouvoir conclure d'une lettre (*Ép. IX*), où il invite, dans le style le plus précieux, le sophiste Stagire à venir le voir dans sa solitude.

Basile n'avait pas une confiance entière dans les aptitudes de son cadet au gouvernement des fidèles. Il ne le trouvait pas doué, à un très haut degré, de cet esprit de conduite qu'il possédait éminemment lui-même. Quand il eut avec un vieil évêque cappadocien, qui était son oncle, quelques difficultés que nous avons relatées, Grégoire ne paraît pas avoir mis beaucoup d'ardeur dans le rôle d'intermédiaire qu'il assuma. Il ne se montra pas beaucoup plus habile, quand il s'entremit de même pour calmer l'irritation qu'avait ressentie Grégoire de Nazianze, élevé, malgré lui, à l'épiscopat par Basile (2). Mais il était savant ; il était sincère et dévoué. Basile, qui n'a jamais négligé d'utiliser aucun des hommes distingués qui l'entouraient et se flattait sans doute de suppléer à leurs défauts, s'ils en avaient, par la direction qu'il leur donnait, ne pouvait manquer de faire appel à son frère. Il le fit élire évêque de la petite ville de Nysse, située dans la région orientale de la Cappadoce qui s'avance en pointe entre la Lycaonie et la Galatie, et voisine du cours de l'Halys, encore assez proche de sa source. Ce fut sans doute en 371, en tout cas avant que l'autre Grégoire eût été contraint à devenir évêque de Nazianze (3).

L'évêque de Nysse pouvait être un médiocre diplo-

(1) *Ép. CXLVII.*
(2) Cf. chapitre.
(3) Cf. Grég. de Naz., début de l'*Oratio* XI.

mate, mais sa foi était sans reproche. Il fut un des lieutenants les plus zélés de Basile pour la défense de l'orthodoxie. Pour se débarrasser de lui, les Ariens le firent accuser par un certain Philocharés d'avoir dilapidé ses biens ecclésiastiques (1). Ce fameux vicaire du Pont, qui portait si mal le nom de Démosthène (2), le fit déposer par un synode qu'il réunit à Nysse ; il l'aurait même fait arrêter si Grégoire n'avait réussi à s'échapper (376). Grégoire dut attendre la mort de Valens (378) pour pouvoir rentrer dans son église, qui l'aimait et lui était restée fidèle. Il a raconté, dans une lettre à l'évêque Ablabius (3), ce voyage de retour, commencé désagréablement au milieu d'une violente tempête, mais terminé par une ovation qu'il reçut de tout son troupeau : « A peine avions-nous déjà pénétré dans le portique, tandis que notre voiture retentissait sur le sol sec, je ne sais d'où ni comment, par une sorte de coup de théâtre, le peuple se trouva nous entourer de ses rangs épais, de façon qu'il nous devint même difficile de descendre du char ; car il n'y avait pas moyen de trouver un emplacement vide. Nous eûmes de la peine à les persuader de nous permettre de rentrer et de laisser passer nos mules, et nous avancions, pressés de tout côté par la foule qui se ruait autour de nous, au point que, par les marques excessives de leur affection, ils faillirent nous étouffer. Quand nous fûmes à l'intérieur du péristyle, nous vîmes comme un torrent de feu se précipiter dans l'église : c'était le chœur des vierges qui, tenant en main des cierges, s'avançaient en rangs vers l'entrée de l'édifice, sous l'éclatante lumière des flambeaux. » La petite bourgade de Nysse mettait autant d'enthousiasme à recevoir son pasteur, persécuté pour la foi, qu'Alexandrie en avait mis, dans des circonstances analogues, à applaudir Athanase.

(1) Basile, *Ép. XCXXC et CCXXXVIII.*
(2) Cf. page 248.
(3) *Ép. VI.*

Grégoire, surtout après la mort de Basile, apparut comme un des défenseurs les plus autorisés de l'orthodoxie, à l'intérieur de l'Asie-Mineure. Nous savons par lui-même qu'il prit part, en 379, à un synode tenu à Antioche (1). Il fut alors chargé d'une sorte d'inspection des églises du Pont, au cours de laquelle il s'occupa particulièrement de remettre l'ordre dans celle d'Ibora, et fut élu, malgré lui, métropolitain de celle de Sébaste, dans la petite Arménie, siège que devait occuper plus tard son jeune frère Pierre. Mais il ne voulait pas quitter Nysse, et, après quelques mois, il réussit à se faire rendre sa liberté (2). Il intervint aussi, dans des conditions et à une date (3) qui sont assez difficiles à déterminer, dans les affaires ecclésiastiques de l'Arabie. Son crédit était au plus haut point lors du concile tenu, en 381, à Constantinople, et la loi de Théodose, du 30 juillet de ladite année (*Cod. Theod.*, XVI, 1, 3), désigne, comme garants de l'orthodoxie dans le diocèse du Pont, Grégoire de Nysse, avec Helladius de Césarée et Otréius de Mélitène. La considération dont il jouissait est également prouvée par les nombreuses oraisons funèbres qu'il a prononcées pendant cette période, notamment celle de la jeune princesse Pulchérie et celle de l'impératrice Flaccilla. Sa présence à Constantinople est encore attestée pour le concile de 394. Après cette date, on ne sait plus rien de lui. Il a dû mourir cette année même ou peu après ; il se plaint souvent de la vieillesse dans ses derniers écrits, et on peut placer sa naissance aux environs de 335.

Son œuvre. — L'œuvre de Grégoire de Nysse est ample, et elle est variée, tout au moins par les matières qu'elle

(1) *Vie de Macrine* (*P. G.*, XLVI, 973).

(2) *Ép. XIX*. Nous suivons l'interprétation de Diekamp, *Theologische Quartalschrift*, 1908.

(3) Dans la seconde moitié de 380, selon Bardenhewer, qui se fonde sur ce que dit Grégoire dans sa *Vie de Macrine* (*P. G.*, XLVI, 960) ; par décision du concile d'Antioche de 379, selon Rauschen (*Jahrbücher*, p. 79), du concile de Constantinople de 381, selon Loofs (*loc. cit.*).

comprend. Exégèse, théologie — sous la forme de la controverse aussi bien que sous celle de l'exposé doctrinal — ascétisme et morale, biographie édifiante, homélies et panégyriques, correspondance, tels sont les principaux cadres entre lesquels elle se répartit. Quel que soit le sujet qu'il traite, Grégoire apparaît également riche de toutes les connaissances encyclopédiques qui composaient l'enseignement de son temps ; il n'est pas moins savant en philosophie ou en histoire naturelle qu'il n'est habile à appliquer les recettes des rhéteurs. On peut presque dire qu'il est, depuis Origène, celui qui, entre tous les Pères, se montre le plus largement pourvu de toutes les ressources de la culture profane. Louons-le d'avoir eu, comme Origène, le goût de la recherche scientifique ; d'avoir estimé qu'il faut donner satisfaction aux besoins de l'intelligence aussi bien qu'à ceux du cœur, et qu'il est légitime d'associer à la foi, qui se puise dans l'Écriture et dans la tradition apostolique, une explication rationnelle des choses, qu'on ne doit pas cependant se flatter de pousser au delà des limites où l'esprit humain reste nécessairement enfermé ; mais il n'avait pas assez de génie pour apporter dans la spéculation philosophique l'originalité et la puissance du grand Alexandrin. Il est plus complet et plus précis qu'aucun de ses contemporains dans la polémique contre les hérésies ; mais il ne sait pas, avec la vigueur d'un Basile ou d'un Athanase, dégager les points essentiels du fatras des questions secondaires. Il possède aussi pleinement que Grégoire de Nazianze la technique de l'art oratoire, mais il l'applique en bon élève, sans jamais éveiller en nous ce vif intérêt que nous inspire, dans les discours ou les poèmes de celui-ci, le contact avec une âme si délicate et si personnelle.

Exégèse. — 1° Les deux traités *sur la Formation de l'homme* (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) et *Apologie pour l'Hexæméron* (Ἀπολογητικός περὶ τῆς Ἑξαημέρου), composés peu de temps après la mort de Basile, en 379, et dédiés par

Grégoire à son frère Pierre, rendent témoignage du zèle avec lequel, aussitôt Basile disparu, Grégoire s'institua le continuateur de son œuvre et le défenseur de sa mémoire.

On se rappelle que, dans ses *Homélies sur l'œuvre des six jours*, Basile n'avait pas traité de la création de l'homme. Dans le premier de ses deux ouvrages, Grégoire se propose de donner au commentaire de Basile sa conclusion nécessaire. Il expose ses intentions dans une préface un peu grandiloquente, aux phrases amples et balancées selon la manière isocratique, en faisant l'éloge de Basile et en insistant sur la difficulté du sujet. Après une récapitulation générale des thèmes traités dans les *Homélies* — récapitulation où interviennent souvent des idées platoniciennes — il montre, dans un morceau très oratoire, le monde préparé pour recevoir l'hôte auquel il est destiné ; explique en quoi consiste la ressemblance de l'homme avec Dieu, ce qui lui permet d'attaquer en passant les *Anoméens* ; comment la faiblesse apparente de l'homme a eu pour conséquence le développement de la civilisation ; comment sa supériorité sur les animaux se révèle par sa stature et par l'usage qu'il sait faire de ses mains, par le langage et par le rôle des sens, qui ne sont plus, chez lui, que les serviteurs de l'esprit. Étant l'image de Dieu, dont l'essence est incorporelle, l'homme est donc, lui aussi, en sa véritable essence, incorporel. Mais l'âme est revêtue du corps. Où réside, dans ce corps, la faculté directrice, l'*hégémonicon*, pour employer le terme qu'avaient mis à la mode les stoïciens ? Après un assez long examen du problème des rapports entre le physique et le moral, où Grégoire fait usage, comme il s'y complaît d'ordinaire, de notions et de théories médicales, il note que l'Écriture ne nous impose aucune localisation spéciale, et cet examen lui fournit l'occasion de toucher déjà au problème de la nature du mal, dont il indique une solution d'inspiration platonicienne. Il étudie encore, en recourant de nou-

veau à la médecine, le sommeil et l'insomnie ; les rêves, les pressentiments, et leur relation avec les divers tempéraments. Après avoir conclu tout ce développement en soutenant que l'esprit n'est pas enchaîné à une partie déterminée du corps, il donne de la différence des sexes (*il les créa mâle et femelle*) une explication allégorique, qu'il confesse lui-même être tirée d'*un peu loin* et qu'il ne propose, à la manière d'Origène, qu'*à titre d'essai.*

Cette difficulté et celles qui touchent à la génération une fois réglées tant bien que mal, Grégoire examine les rapports de la passion et de la raison. C'est une introduction à son interprétation de la chute, à laquelle se relie immédiatement l'exposé du remède que Dieu y a apporté. Car, si Grégoire a rejeté les idées d'Origène sur la préexistence des âmes, il a gardé celles qui sont relatives au triomphe universel du bien, à l'*apocatastase* ; la mort appelle la résurrection, et la preuve en est fournie par une sorte de nécessité naturelle plus clairement encore que par les textes de l'Écriture. Le bien doit l'emporter finalement : « Le mal ne progresse pas indéfiniment, mais doit nécessairement être contenu dans certaines limites ; il s'ensuit que, quand le mal est à sa limite, c'est le bien qui lui succède (1). » Le mal n'a pas plus de réalité que l'ombre. La limite de la durée de ce monde est en relation avec l'entrée en ce monde du nombre d'âmes déterminé par Dieu. Mais l'hiver qu'est la vie présente passera ; l'été viendra ; le monde finira comme il a commencé ; l'éternité de la matière est une erreur de Manichée. L'analyse ramène la matière à n'être qu'apparence et la dissout en qualités.

Grégoire démontre ensuite la résurrection tant par des textes scripturaires que par une argumentation logique, parfois analogue à celle des *Apologistes* du IIe siècle, souvent aussi plus raffinée. Il combat — avec une certaine modération de langage — les vues origénistes sur

(1) Cf. XXI.

la préexistence des âmes ; avec plus de virulence, la croyance *hellénique* à la métempsychose. L'âme et le corps commencent en même temps et se développent parallèlement. La fin du traité est consacrée à l'exposé d'une théorie médicale de la constitution du corps ; à une description de ses divers organes ; c'est un essai d'explication de tous les rouages qui mettent en marche la machine humaine et du fonctionnement de la vie (1).

Le second traité est un peu postérieur au précédent ; il date de l'été, tandis que le premier avait été composé avant la fête de Pâques, à l'occasion de laquelle Grégoire l'offrit à Pierre, auquel il dédie aussi l'*Apologie*. C'est Pierre qui lui avait d'ailleurs demandé celle-ci, et, de nouveau, Grégoire commence par [redacted]'effrayer de la tâche que son frère lui impose. Pierre lui demande d'interpréter Moïse, alors que Basile l'a déjà fait, Basile qui est à Moïse ce que l'épi est à la graine. Il est vrai que le commentaire de Basile a donné lieu à des critiques, et Grégoire avoue implicitement qu'il n'est pas parfait, en rappelant que Basile parlait au peuple, dans une église pleine, et qu'il était obligé de s'accommoder à [redacted] auditeurs, dont beaucoup, nous l'avons vu, étaient de simples artisans. Il se gardera de contredire en rien un homme dont les écrits ne le cèdent en autorité qu'à l'*Écriture* ; il va seulement proposer des hypothèses, comme on le fait dans les écoles, et n'en tentera pas moins ainsi, avec l'aide de Dieu, tout en gardant au texte sacré son sens propre, d'exposer une théorie *bien liée* de la création. Après avoir posé en principe que chez Dieu volonté égale science et puissance, il essaie assez hardiment de concilier l'idée même de création avec celle d'un développement progressif, avec ce que nous appellerions *évolution*, en disant qu' « à la puissance et à la science employées à

(2) Cf. pour l'interprétation plus détaillée du traité et pour les sources : Fr. Hilt, *Des Heiligen Gr. von Nyssa Lehre vom Menschen*, Cologne, 1890 — K. Gronau, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig, 1914.

l'origine pour la réalisation de chacune des parties du monde succède un enchaînement (1) nécessaire conformément à un certain ordre... Tout ce qui arrive selon un certain enchaînement et selon la sagesse de Dieu, peut être appelé *parole* de Dieu ». La *parole* divine est, en somme, assimilée au verbe séminal (*logos spermaticos*) des stoïciens, sans que le terme technique soit cependant employé. Ce que notre raison explique *logiquement* (ἐκ τοῦ ἀκολούθου), Moïse a dû l'exprimer *historiquement*. Ces vues générales donnent au second traité une valeur exceptionnelle et sont au nombre des plus hardies qui aient été émises dans l'Église, postérieurement à Origène, pour éviter un conflit entre la science et l'Écriture prise au sens strict ; conflit que Grégoire, tout comme Origène, ne pouvait pas considérer autrement que comme une pure apparence, parce que, comme Origène, il était aussi croyant que décidé à ne pas croire l'*absurde*. Il veut d'ailleurs être assuré, philologiquement, du sens véritable qu'il faut donner au texte sacré, et il lui arrive de préférer la traduction de Symmaque, ou celle d'Aquila, ou celle de Théodotion à celle des *Septante* (2). A propos de la création de la mer (2), il revient à l'obligation où doit se sentir tenu le commentateur de présenter une explication parfaitement *cohérente* : « Il me semble qu'il convient, en nous attachant à ce principe, de ne pas laisser se rompre la cohérence de l'exposé, auquel nous conduit la considération des vraisemblances, qui nous guide comme par la main vers la vérité. » La nature est toujours en mouvement et en transformation ; les quatre éléments ont à la fois entre eux des différences et des correspondances qui facilitent le passage de l'un à l'autre. La création des luminaires doit s'expliquer aussi rationnellement que celle des mers : « Qu'à la production de chacune des merveilles qui ont été créées, préside une

(1) *P. G.*, XLVI, 79 B.
(2) *Ib.*, 100, B.

certaine parole divine de commandement, puisque Moïse nous a enseigné historiquement ces vérités sublimes, nous l'avons exposé dans ce qui précède, où nous avons expliqué que la parole divine n'est pas un commandement donné oralement ; la force technique et savante qui est en chaque chose créée, selon laquelle se réalisent les merveilles de la nature, voilà ce qui est et ce que l'on appelle parole de Dieu ; toute la plénitude de la création s'est réalisée d'un coup, par le premier acte de la volonté divine, et l'ordre qui résulte nécessairement du principe immanent aux choses pour la production de chacun des éléments correspond à la suite des commandements divins. » Ces hautes conceptions étaient faites, sans doute, pour dérouter les simples croyants ; elles n'allaient pas sans exiger une interprétation souvent fort libre du texte, bien que Grégoire prenne de nouveau, dans sa conclusion, la précaution d'affirmer qu'il en a toujours respecté le sens. Mais elles attestent, beaucoup plus nettement que certaines déclarations de Basile, la louable persistance de l'esprit hellénique dans la recherche d'une explication rationnelle des choses (1).

2° *La vie de Moïse.* — *La vie de Moïse le législateur*, qui porte, en sous-titre, dans nos manuscrits, *de la perfection selon la vertu*, a été composée beaucoup plus tard, pendant la vieillesse de l'auteur, qui, dans la préface, parle de ses cheveux blancs (2), et s'adresse à un jeune homme du nom de Césaire, qui lui a demandé un tableau de la vie parfaite. Répondre à cette exigence est difficile, dit Grégoire, car la vertu est toujours en progrès ; s'arrêter

(1) Les deux *discours* sur le thème de la création de l'homme, qui suivent dans la *Patrologie* les deux traités et nous sont parvenus aussi avec le nom de Basile, sont apocryphes. Le premier est parfois un peu puéril et le style en est plus *commatique* que celui de Grégoire ne l'est d'ordinaire ; celui du second est plus périodique, mais ne favorise pas non plus la croyance à l'authenticité.

(2) On en possède des fragments sur un papyrus du ve siècle, édités d'abord dans le *Philologus* (1885) par Landwehr, et qui figurent maintenant dans les *Berliner Klassiker Texte*, tome VI.

dans ce progrès serait un vice ; ce ne serait plus la vie, ce serait la mort. Toutefois, il est possible de se faire quelque idée d'une perfection qui est, par définition, inaccessible, en contemplant la vie réelle des grands serviteurs de Dieu, dont le plus grand a été Moïse. Déjà Philon avait présenté Moïse comme l'idéal du souverain et du législateur, en s'inspirant souvent d'idées stoïciennes ou néopythagoriciennes (1). Moïse, sur le Sinaï, est pour Grégoire le symbole de l'ascension néoplatonicienne qui nous ramène vers le monde des intelligibles : « Il nous enseigne, j'imagine, par ce qu'il a fait, que celui qui veut s'unir à Dieu, doit s'échapper hors du monde des phénomènes, et tendre sa pensée vers l'invisible et l'incompréhensible comme vers la cime d'une montagne, en ayant foi que Dieu est là où l'intelligence ne peut pénétrer (2). Parvenu là, il reçoit les commandements. »

Le plan est d'abord un récit, ensuite une méditation sur les faits exposés. Ces faits sont interprétés symboliquement, et il suffira de quelques indications pour faire comprendre la méthode : la naissance de Moïse nous apprend à nous attendre, quand nous entrons dans la vie vertueuse, aux embûches du diable. Le coffre où Moïse vogue sur les flots signifie l'instruction que nous devons recevoir, et les vagissements de l'enfant, les remords du pécheur. D'autres allégories sont moins élémentaires. C'est ainsi que la vision du buisson ardent reçoit une explication qui sait y découvrir de hautes pensées platoniciennes, ou que le miracle de la main de Moïse, devenue pareille à la neige tout en restant une main, fait comprendre la relation du Fils avec le Père. La réponse de Dieu à son serviteur, quand celui-ci demande à le voir face à face, est surtout pleine d'instruction ; elle nous enseigne qu'il n'y a pas d'*arrêt ni*

(1) Cf. Bréhier, *Philon*, p. 18-23.
(2) *P. G.*, XLIV, 317 A. B.

d'assouvissement de nos aspirations; que celui-là ne possède pas la vraie vie qui se persuade que Dieu peut être l'objet d'une connaissance précise ; Dieu est, par sa nature, indéfinissable. Voir Dieu, c'est, au sens propre, pour l'homme, ne trouver jamais l'assouvissement de son désir.

3. *Homélies exégétiques : sur l'inscription des Psaumes*; — *sur l'Ecclésiaste* ; — *sur le Cantique des Cantiques*; — *sur l'Oraison dominicale* ; — *sur les Béatitudes* ; — *sur la Pythonisse.*

Les œuvres précédentes sont des *traités* ; celles-ci sont pour la plupart des *homélies*; mais le lecteur sait déjà qu'au IVe siècle la différence entre les deux classes est souvent minime (1). Celle qui est intitulée *sur l'inscription des Psaumes* est dédiée à un ami et a encore la forme du traité. Dans une introduction développée et assez confuse, Grégoire cherche à pénétrer l'intention générale du livre *des Psaumes*, à expliquer l'ordre des morceaux, et à établir une division de l'ensemble en cinq parties, d'où se dégage un enseignement progressif. Au début de la seconde, on note cette déclaration de principe, qu'il faut citer pour l'intelligence exacte de la méthode exégétique qui plaît à Grégoire : « La divine Écriture n'emploie pas les récits historiques seulement pour nous communiquer la connaissance des faits, qui nous apprennent les actions et les sentiments des anciens, mais afin de nous suggérer un enseignement en vue de la vie selon la vertu. L'histoire doit concourir à une intention plus élevée ». Suit une explication des inscriptions (ou de leur absence, en certains cas), qui vise à être complète et précise. Grégoire se demande aussi pourquoi l'ordre suivi n'est pas l'ordre historique, et commente en particulier quelques psaumes.

(1) On trouve, dans la *préface* des homélies sur le *Cantique des Cantiques*, certaines confidences de Grégoire (*P. G.*, XLIV, 764, 13), qui sont ce que je connais de plus instructif sur le rapport mutuel des deux genres.

A cette dernière partie du traité, on peut joindre une homélie assez courte sur le *Psaume VI*.

Les huit homélies *sur l'Ecclésiaste*, ont succédé, ainsi que nous l'apprend le début de la première, à une série de sermons *sur les Proverbes*. Elles sont parfois assez ternes, parfois au contraire un peu trop parées de rhétorique. L'allégorie y est largement employée. Il y a beaucoup plus d'intérêt, malgré quelques défauts, dans celles *sur les Béatitudes*, qui sont également au nombre de huit, et qui offraient une matière favorable à Grégoire, celle de cette ascension progressive vers le bien qui est le thème néo-platonicien par excellence (1). L'homélie sur *la Pythonisse* reprend une question fort débattue depuis Origène ; bien qu'il se montre disciple d'Origène sur tant d'autres points, Grégoire, comme Eustathe et Méthode, ne peut admettre que la sorcière ait véritablement évoqué Samuel.

Les quinze homélies sur le *Cantique des Cantiques* méritent une place à part, aussi bien par leur nombre que par leur intérêt. Elles sont dédiées à Olympias, à qui elles conviennent particulièrement, dit l'auteur, « vu la sévérité de sa vie et la pureté de son âme ». Grégoire y défend de nouveau avec beaucoup d'ardeur la méthode allégorique ; il se fonde sur l'exemple de saint Paul et du Seigneur lui-même pour lui accorder sur les textes des droits presque absolus. Nous ne devons pas « nous en tenir au fait, puisque dans bien des cas le sens littéral risque de nous nuire quant à la pratique de la

(1) L'homélie sur *I Corinthiens*, 6, 18, qui figure *P. G.*, CLXIV, sous le nom de Chrysostome, a été attribuée à Grégoire de Nysse par HAIDACHER (*Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1901). Celle sur *I Cor.*, 15, 28, contestée par FESSLER-JUNGMAN (*Instit. Patrolog.*, I, 584), admise par BARDENHEWER, me paraît à tout le moins suspecte. L'homélie sur *Genes.*, 1, 16, attribuée par quelques-uns à Anastase le Sinaïte, est plus curieuse que les précédentes sans qu'on puisse se prononcer avec certitude pour l'authenticité ; j'ai moins de répugnance à l'admettre.

vertu (1) ». Le sujet lui tient à cœur, et tout ce préambule a quelque chose de plus vif, de plus entraînant que la manière grise et lente à laquelle il nous condamne trop souvent.

L'allégorie, autorisée ainsi à presque toutes les libertés, nous paraît trop souvent arbitraire et subtile dans le commentaire qui suit. Mais le thème du *Cantique* était un de ceux qui ne pouvaient manquer de stimuler l'imagination mystique de Grégoire. Dans la première homélie déjà, on trouve de belles pages, néo-platoniciennes si l'on veut, mais avec je ne sais quoi de plus solide, que donne au mysticisme le support de la croyance juive en un Dieu vivant et de la foi chrétienne en le Seigneur Jésus. Parfois aussi Grégoire comprend assez bien l'inspiration poétique du *Cantique* (2), et c'est une formule assez curieuse, que celle par laquelle il définit ce qu'il appelle le paradoxe de ce poème, en apparence profane et tenu pour mystérieusement sacré : « Qu'y a-t-il de plus étrange, que de prendre la nature même pour instrument de purification des passions, et de la rendre capable de prescrire et d'enseigner la suppression de la passion par les expressions qui passent pour les plus passionnées » ?

L'homme qui mettait toute la vertu dans le détachement des choses sensibles et l'ascension vers les réalités intelligibles, ne pouvait manquer d'aimer la prière. Il y a donc, avec des subtilités, de bonnes observations, et des pages d'un sentiment élevé dans les cinq homélies sur l'*Oraison dominicale*. On peut citer le début de la seconde, où est exploité l'exemple de Moïse.

Polémique contre l'hérésie. — Basile avait vigoureusement défendu l'orthodoxie contre Eumonios et ses par-

(1) Suivent des exemples ; notamment celui d'Osée et de la courtisane et celui des péchés de David.
(2) Ainsi dans certaines parties de l'*Homélie VI*.

tisans ; c'est à la fin de sa vie seulement qu'il avait compris le danger de la doctrine d'Apollinaire, et ses ennemis avaient abusé contre lui des relations amicales qu'il avait entretenues avec ce dernier. Grégoire, qui se considérait comme le dépositaire de sa pensée, a repris le combat contre Eunomios et mené contre les Apollinaristes une lutte à laquelle il avait probablement le droit de penser que Basile l'aurait encouragé, s'il avait vécu plus longtemps.

Le traité *contre Eunomios* avait, sous sa forme définitive, une étendue considérable ; les livres dont il est composé n'ont pas été rédigés d'un seul trait ; mais la tradition manuscrite en laissait mal apercevoir la rédaction successive, dont nous pouvons fixer seulement depuis quelques années les étapes, grâce à quelques recherches bien conduites qui ont abouti à l'édition récente de V. Jæger (1). Grégoire écrivit, dès l'année qui suivit la mort de Basile, un livre destiné à réfuter le premier livre de la réplique d'Eunome à Basile (2), réplique qui était intitulée : *Apologie de l'Apologie.* Peu de temps après, il écrivit un second livre contre le second livre d'Eunome. Un nouvel ouvrage du docteur hérétique provoqua, entre 381-383, la composition par Grégoire d'un troisième livre, divisé en dix *tomes*, qu'on prenait naguère pour des *livres* indépendants. En dernier lieu Grégoire réfuta plus brièvement l'*Exposition de la foi* présentée par Eunomios au concile de Constantinople, en 383 ; il utilise fréquemment dans cette réfutation ses trois livres antérieurs (3).

(1) Pour cette édition, voir la bibliographie ; les études antérieures sont celles de M. Albertz, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg, 1908, et de Fr. Diekamp, *Byzantinische Zeitschrift*, 1909. Voir aujourd'hui surtout la préface du second volume de l'édition de Jæger.

(2) Sur Eunome et Basile, cf. p. 279 sq.

(3) Les éditions antérieures à celle de Jæger donnaient, après le livre I du grand traité, cette réfutation de l'Ἔκθεσις comme livre II ; les 10 tomes du livre III venaient ensuite, numérotés comme livres

Le principal intérêt du traité de Grégoire est qu'il nous permet une restitution presque intégrale de l'ouvrage qu'il réfute (1). L'*Apologie de l'Apologie* était, à tout prendre, une œuvre remarquable. On y retrouvait cette logique tranchante qui distingue l'*Apologie* elle-même (2) ; la forme avait moins de sécheresse ; elle prend parfois même une assez belle ampleur (3). Le style est soigné, plus sans doute que celui de Grégoire de Nysse lui-même dans ses écrits théologiques, mais non pas plus que celui de Basile, et beaucoup moins que celui de Grégoire de Nazianze. Il ne faut pas prendre à la lettre la caractéristique qu'en donne Grégoire à plusieurs reprises.

La thèse d'Eunome, nous l'avons vu, exprimait l'arianisme le plus radical, et elle était un scandale pour tous ceux qui suivaient la tradition d'Athanase. La dialectique, subtile et vigoureuse tour à tour, avec laquelle il la soutenait, faisait impression sur les esprits. Certaines déclarations lui donnaient l'apparence de satisfaire la raison, en écartant le mystère. Mais la prétention de ne poser aucune limite à notre intelligence et de la rendre capable de définir avec exactitude la nature de l'essence divine, choquait le bon sens de la plupart. En définissant l'essence même du Père par la propriété d'être inengendré (ἀγεννησία), Eunome était obligé de subordonner le Fils au Père, de faire de lui une créature, quoiqu'il le mît à part de toutes les autres, et il acceptait cette conséquence avec une sorte d'allégresse. Il avait de plus conduit la discussion contre Basile avec un sentiment assez vif de sa propre autorité, sans se laisser aucunement éblouir par celle du grand docteur ; il avait lancé contre lui des paroles dures, et avait pris un plaisir

indépendants de III à XII ; le livre II était placé à la fin comme livre XII ou livre XIII.

(1) Jæger a promis d'en donner une édition.

(2) Cf. p. 411, note 2.

(3) Par exemple dans le long morceau cité livre III, tome III, 15.

malicieux à relever chez lui quelques-unes de ces fautes de raisonnement et de ces faiblesses d'expression qui n'échappent à personne. Tout cela devait blesser profondément Grégoire et explique aisément le soin minutieux aussi bien que le zèle ardent qu'il a mis à composer sa réplique.

En citant littéralement une grande partie de l'*Apologie de la Foi*, Grégoire a rendu à l'historien le même service qu'Origène, quand il a si largement apporté en témoignage le texte même de Celse. Il en est résulté aussi pour son propre livre le même défaut, et ce défaut y devient plus sensible parce que Grégoire n'a pas une force d'esprit qui puisse être comparée à celle d'Origène; il en est résulté que la discussion, qui a le mérite d'être aussi détaillée et aussi complète que possible, est trop asservie à la démarche même de l'adversaire. Les objections principales de celui-ci n'y sont pas présentées avec assez de netteté ; ses idées directrices ne sont pas assez mises en lumière. Le travail d'analyse que Grégoire accomplit sous nos yeux aurait dû être un travail préparatoire, qu'un effort de synthèse aurait ensuite transformé en une exposition plus cohérente de la doctrine critiquée et en une réfutation dont les articulations seraient mieux marquées. L'argumentation reste en général lente, traînante, diffuse. Parfois la conviction de Grégoire lui inspire d'assez beaux accents (1) ; mais ce bonheur est assez rare. Il faut bien avouer qu'une lecture attentive du *Contre Eunome* est une des tâches les plus pénibles que rencontre celui qui se propose d'écrire l'histoire des lettres chrétiennes au IVe siècle.

Le Contre Apollinaire. — A une époque assez postérieure à celle où il écrivit le *Contre Eunome*, Grégoire conçut le dessein de réfuter selon une méthode analogue le traité d'Apollinaire de Laodicée. Il s'était adressé d'abord à l'évêque d'Alexandrie, Théophile, pour lui

(1) Par exemple le morceau du livre III, tome IV, ch. XXIII.

demander d'entreprendre cette œuvre, et le petit écrit *Contre Apollinaire* qu'il a composé à cette occasion ne peut être antérieur à 385, date de l'avènement de Théophile. Bientôt après sans doute il composa son grand traité (1).

Comme dans le *Contre Eunome* il se reporte en principe au texte, mais assez fréquemment il le résume, au lieu de le citer intégralement, en sorte que son témoignage est à peu près aussi précieux pour la reconstitution du système apollinariste que pour celle du système eunomien. Il part du verset 14 du premier chapitre de l'*Évangile* de Jean : *Et le Verbe s'est fait chair* comme de la parole où est incluse en abrégé toute la doctrine orthodoxe sur l'incarnation. Or, selon lui, Apollinaire n'admet pas que ce soit Dieu qui se soit révélé à nous dans la chair, « mais il invente pour le Verbe je ne sais quelle *incarnation divine*, expression dont je ne comprends pas le sens, soit qu'elle exprime une modification de la divinité passant de sa nature simple et incomposée à la matérialisation de la chair, soit que, l'essence divine restant telle qu'elle est, il imagine quelque autre *incarnation divine* intermédiaire entre la nature divine et la nature humaine, qui ne soit ni homme ni Dieu, mais participe en quelque façon de l'un et de l'autre, en tant que, parce qu'elle est incarnation, elle est apparentée à l'homme, tandis que, parce qu'elle est divine, elle lui est supérieure ». Mais le Jésus d'Apollinaire ne peut être ni Dieu, puisque Dieu est simple, ni homme, s'il lui manque l'âme. Le titre du traité d'Apollinaire est, sous sa forme complète : *Démonstration de l'incarnation divine, selon la similitude de l'homme*. Ce titre même est inintelligible selon Grégoire, parce que l'incarnation ne peut être *à la similitude de l'homme* ni avant les siècles, quand l'homme n'existait pas, ni à la fin des jours, à cause de la naissance virginale. Après avoir résumé ensuite le

(1) Texte dans *P. G.*, XLV.

début du livre hérétique, Grégoire s'efforce d'établir que le but d'Apollinaire est de rendre la divinité mortelle ; de prouver que c'est l'élément divin de Jésus qui a subi la mort, non son élément humain qui a été exposé à la souffrance; que c'est la nature impassible et immuable qui s'est modifiée pour participer à la passion ; et il réfute cette théorie scandaleuse. Le Christ, dit Apollinaire, est Dieu par l'esprit qui s'est incarné, et homme par la chair que Dieu a revêtue. Mais Apollinaire ne veut pas que l'âme qui anime cette chair soit complète et comprenne un *noûs* (principe supérieur de l'intelligence). Il établit une division tripartite du composé humain en *corps*, *âme* et *noûs*, qui souvent, reconnaît Grégoire, est exposée en termes assez innocents, mais qui recèle une intention hérétique. A la thèse apollinariste, Grégoire oppose la doctrine de Nicée, et dans un assez beau mouvement (1), il s'écrie : « Voilà ce qui est prêché partout dans les églises ; c'est *celui qui s'est incarné et qui s'est fait homme.* Voilà notre thèse, ou plutôt celle de l'Église ». Où sont les témoins que peut invoquer Apollinaire ? Grégoire soutient que le texte de Paul, I *Cor.*, XV, 17, ne lui prête aucun appui, ni *Jean*, VIII, 58, ni *Jean*, I, 15, ni I *Cor.*, VIII, 6, ni *Coloss.*, I, 17, ni *Zacharie*, XVII, 7, ni *Philipp.*, II, 7. Parfois Apollinaire, pris de scrupule, semble atténuer ses opinions ; mais alors il risque de verser dans le docétisme. Tantôt, comme un rêveur qui se met à parler, il revient à exposer sa doctrine de la *chair qui date d'avant les siècles*, lui qui traite de *Juifs* ses adversaires et de *Grecs*, et que Grégoire prétend contraindre, par son argumentation, à se confesser arien ou à se contredire. Arius valait encore mieux qu'Apollinaire ; Eunome lui-même est moins coupable. Quand Apollinaire explique comment la nature du Seigneur est une (2), « il entend l'unité au sens qui peut s'appliquer à chacun de nous, composé, dit-il, d'un esprit, d'une

(1) Ch. IX.
(2) Ch. XXXV.

âme, et d'un corps. Il nous enseigne pour la première fois un nouveau genre d'unité, et nous apprend que ce qui est divisé en trois éléments hétérogènes est une monade ». Venons à ce qu'Apollinaire tient pour « des syllogismes invincibles » (1). « Si le Seigneur, dit-il, n'est pas un *noûs* incarné, il devient Sagesse, qui illumine l'esprit de l'homme ; et cette sagesse est en tous les hommes. S'il en est ainsi, la venue du Christ n'a pas été le séjour d'un Dieu parmi nous, mais la naissance d'un homme ». C'est bien une *sagesse*, dit Grégoire, mais divine, et, après avoir reproduit un second syllogisme de son adversaire, il lui demande de quel droit il oppose la *sagesse* et le *noûs*. D'autres arguments d'Apollinaire se réfutent d'eux-mêmes, continue-t-il, et il n'en fait pas moins un long raisonnement mathématique pour en montrer la vanité (2). Apollinaire ne veut pas que le *Monogène* ait un *noûs* humain, parce qu'il cesserait alors d'être immuable ; mais n'a-t-il pas une chair ? Et il faut que cette chair soit passible ; car une chair impassible ne saurait servir à la rédemption. D'autre part une chair passible ne saurait être divine. La doctrine de l'évêque de Laodicée apparaît donc comme un mystère confus et inconsistant. Pour Grégoire lui-même (3), « il faut considérer ce qui se passe dans la mer : si quelqu'un y jette une goutte de vinaigre, cette goutte devient aussi la mer et se transforme de façon à en recevoir la qualité. C'est ainsi que le Fils véritable, le Dieu monogène, la lumière inaccessible, la vie en soi et la sagesse et la sainteté, tout ce qu'on peut trouver ou concevoir de sublime, celui qui s'est montré aux hommes dans la chair est tout cela ». L'image vaut ce que valent les images, en matière de théologie. Parfois aussi, par exemple au chapitre XLV, où il se trouve en présence d'une argu-

(1) XXXVI.
(2) XXXVIII.
(3) XLII.

mentation qui n'est pas sans quelque force, Grégoire esquive la difficulté et se tire d'affaire par un paralogisme. Le plus souvent, la discussion , comme dans le *Contre Eunome*, est poussée à fond et méthodique. Plus concis que le *Contre Eunome*, le *Contre Apollinaire*, sans être tout à fait débarrassé des défauts habituels à Grégoire, est d'une lecture plus aisée (1).

Le petit traité (ou homélie) *sur le Saint-Esprit contre les Macédoniens et les Pneumatomaques* est mutilé à la fin. Le nom même de Macédonius ou celui des Macédoniens n'est pas prononcé dans le corps de l'ouvrage, qui est au total assez médiocre, mais probablement authentique ; car on y trouve, comme l'a montré Holl (2), plus d'un point de contact avec d'autres écrits de Grégoire.

Écrits dogmatiques. — Les ouvrages de polémique tournent souvent à l'exposé doctrinal, et la frontière est parfois difficile à marquer entre eux et les écrits proprement dogmatiques. Commençons par quelques traités de Grégoire, pour lesquels on peut éprouver cet embarras.

Celui qui est adressé à Ablabius, et a pour objet de démontrer *qu'il n'y a pas trois dieux*, a été écrit par Grégoire dans un âge assez avancé ; c'est lui, dit-il, qui devrait maintenant faire appel aux autres, et cependant on continue à faire appel à lui. Les simples ne peuvent comprendre que quand Pierre, Jacques et Jean font *trois* hommes, les *trois* hypostases ne fassent qu'*un* Dieu. Et cependant le *Deutéronome* (VI, 4) nous impose la croyance en un Dieu unique. Grégoire montre avec complaisance — en changeant θεός en θεότης dans

(1) Le sermon *contre Arius et Sabellius*, publié par Mai, est rejeté avec raison par la plupart des critiques récents ; il est surtout dirigé contre Arius, auquel Sabellius sert de repoussoir. Le *choix de témoignages contre les Juifs*, en 22 chapitres, n'est pas plus authentique, ni le *Discours contre les Manichéens en dix syllogismes*.

(2) Dans son livre sur *Amphilochios d'Iconium* (Tübingen, 1904).

son argumentation — que ce texte ne gêne en rien la croyance en la Trinité. La discussion qui suit prêterait également à bien des réserves. Un traité dédié à Eustathe *sur la Trinité*, un autre, à Simplicius, *sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit*, répondent aux mêmes préoccupations.

Le traité *Contre les Grecs d'après les notions communes* est un de ces écrits où l'auteur se propose de réfuter le paganisme rationnellement, sans appel à l'Écriture. Grégoire y analyse subtilement, en courtes phrases dont la manière rappelle celle d'Eunome dans son *Apologie*, les notions d'hypostase, d'essence, d'atome (individu). La conclusion est l'affirmation d'un « Dieu, créateur de toutes choses, unique, quoique on le considère en trois *personnes* ou *hypostases*, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ».

Le traité *Contre la fatalité* reproduit, sous forme de lettre à un ami, une discussion soutenue à Constantinople avec un philosophe païen. Après l'exposé de la doctrine fataliste fait par celui-ci, Grégoire lui demande si la fatalité est Dieu, ou si elle dépend elle-même d'une autre fatalité. Il lui oppose ensuite les arguments bien connus sur la difficulté d'établir exactement l'horoscope, ou sur l'inégalité des destinées humaines. Il relève ce qu'il y a d'étrange à penser que seuls les astres, entre tous les éléments du monde, exercent sur nous une influence semblable. Son adversaire lui objecte — tant l'astrologie avait de prise sur les esprits — « l'expérience » : ne voit-on pas chaque jour les prédictions des astrologues réalisées ? Les médecins aussi, réplique Grégoire, savent prédire ; et d'ailleurs ne faut-il pas penser que, dans toute cette affaire, nous sommes dupes des démons, qui inspirent les astrologues pour nous abuser ?

Les deux ouvrages dogmatiques de beaucoup les plus importants de Grégoire sont le *Discours Catéchétique* et le dialogue *sur l'Ame et la Résurrection* dont le petit traité *à Hiérios, préfet de Cappadoce, sur les enfants qui meurent prématurément*, est comme un appendice.

Le *Discours catéchétique* a été vraisemblablement composé peu après le concile de Constantinople de 383 (1). C'est un exposé à peu près complet de la théologie chrétienne, qui nous permettra, mieux qu'aucun autre ouvrage de Grégoire, de voir en leur ensemble ses idées directrices et d'en marquer la liaison. Il est heureux que, se dépêtrant ici du fouillis de l'exégèse et renonçant à la polémique directe, il puisse marcher d'une allure plus dégagée que dans le *Contre Eunome*. La brièveté relative de la *Catéchèse* l'a contraint à un exposé plus synthétique et plus lumineux.

Il commence par quelques observations préalables sur la méthode, qui doit varier selon le public visé : « Il faut considérer les opinions préconçues des individus et régler son enseignement sur la nature de l'erreur dont chacun d'eux est atteint, en mettant en avant, dans chaque discussion, certains principes et propositions vraisemblables, afin que les points sur lesquels les parties sont d'accord permettent de découvrir la vérité, par la suite logique de l'argumentation » (2). Appliquant cette méthode aux deux cas les plus importants, il montre alors comment on peut amener le païen du polythéisme à l'idée d'un Dieu unique, et le Juif du monothéisme strict à la conception de la Trinité, ce qui lui permet déjà d'établir solidement la notion du Verbe « vivant et substantiel », ouvrier de la création ; la bonté de la création ; la notion de l'Esprit (3). « Ainsi, en sondant d'un regard les abîmes du mystère, l'esprit a, dans une certaine mesure, l'intuition secrète de la doctrine relative à la connaissance de Dieu, sans pouvoir toutefois éclaircir par la parole la profondeur inexprimable de ce mystère, ni expliquer comment le même objet peut être dénombré

(1) Voir les éditions de Srawley et de Méridier indiquées *suprà* ; notamment l'introduction de l'édition Méridier.
(2) Trad. Méridier, p. 5.
(3) *Ibid.*, p. 19.

tout en échappant au dénombrement, être aperçu dans ses parties distinctes tout en étant conçu comme unité, être divisé par la notion de personne sans admettre de division dans la substance ». La croyance à la Trinité redresse à la fois l'erreur juive et l'erreur païenne, et concilie les parts de vérité qui se mêlent à ces deux erreurs. Alors seulement, et en supposant que la discussion continue avec le Juif, Grégoire fait intervenir les textes de l'Écriture. Mais, ces premiers résultats acquis, il sera probablement plus difficile d'obtenir l'assentiment du Juif comme du païen à la croyance en l'incarnation. Prenant pour point de départ la création de l'homme, qu'il explique dans un sens platonicien à l'aide de l'allégorie, et l'état d'immortalité bienheureuse qui fut notre état primitif, il montre que le libre arbitre, bien que le mal soit issu du mauvais usage que nous en avons fait, était un privilège dont Dieu ne pouvait pas priver la créature qu'il aimait. Il explique ensuite l'origine du mal — c'est-à-dire la chute — dans le même esprit platonicien, ou, si l'on veut, origéniste, en exposant la distinction du monde intelligible et du monde sensible, l'union de l'un et de l'autre dans la nature humaine « pour que rien dans la création ne se voie rejeté », la jalousie de l'ange préposé au gouvernement de la terre, quand l'homme eût été créé à l'image de Dieu, puis la chute de l'homme, qui en a été la conséquence, et en insistant sur la nature purement négative du mal, qui n'est que la privation du bien. Il réfute ceux qui accusent à ce sujet la Providence, en appliquant le même principe. Le récit de Moïse est interprété allégoriquement, et les *tuniques de peau* sont considérées comme le symbole de la condition mortelle à laquelle l'homme est désormais condamné. La mort n'est au reste qu'un remède que Dieu emploie pour nous restituer à notre nature primitive, en purifiant dans l'autre vie l'âme coupable, qui subsiste, et en refondant notre corps. Dieu savait que nous nous éloignerions du bien ; mais le plan divin est de nous y ramener.

Le Verbe, notre créateur, a été aussi notre Sauveur. Il s'est incarné, ce qui est le grand scandale pour « les petits esprits ». Il n'y a rien de honteux dans l'œuvre de la rédemption, puisqu'elle est bonne et que le mal moral compte seul. On se fait une idée fausse de la puissance divine, quand on nie la possibilité de l'incarnation, en disant que la divinité ne peut être contenue dans un récipient. L'union de l'âme et du corps sert à nous faire comprendre celle de Dieu et de l'homme, cette incarnation dont la preuve doit être cherchée dans ses effets, comme Dieu se révèle dans son œuvre. Elle est, il est vrai, un miracle ; mais « la religion que nous prêchons ne s'appuie pas sur les lois naturelles ». Sa raison d'être est qu'il fallait « le médecin à notre nature tombée dans la maladie ; le restaurateur à l'homme déchu ; l'auteur de la vie à celui qui avait perdu la vie ; celui qui ramène au bien à celui qui s'était détaché de la participation au bien » (1). Dieu, en paraissant s'abaisser, n'est pas entré en contact avec notre maladie et notre faiblesse, « mais avec notre nature, qui tenait de lui à la fois sa première origine et le principe de son existence » (2). La naissance miraculeuse du Sauveur a été exempte de vice, et par sa mort « s'étant mêlé à chacun des deux éléments, je veux dire à la partie sensible et à la partie intelligible du composé humain, il a, grâce à cette combinaison ineffable et inexprimable, exécuté son dessein, l'union durable, et même éternelle, des éléments une fois unis, c'est-à-dire de l'âme et du corps » (3). C'est là la résurrection, qui s'étend à toute l'humanité, comme la mort s'était transmise du premier homme à toute sa descendance. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas opéré la même guérison par des moyens plus simples, par un acte de sa volonté ? Il suffirait de dire que le malade n'a pas à

(1) Méridier, p. 79.
(2) *Ib.*, p. 85.
(3) *Ib.*, p. 87.

faire la loi au médecin ; mais, en tout cas, comme Grégoire l'a dit déjà, les faits eux-mêmes attestent la réalité de l'apparition d'un Dieu sur terre. Car c'est depuis lors que le monde a été transformé, l'idolâtrie vaincue, le Temple détruit, etc. Si l'on fait appel au raisonnement, on voit d'ailleurs que l'incarnation est le seul mode de guérison de la nature humaine qui mette en action, comme il convient, tous les attributs de Dieu : puissance d'abord, mais aussi justice, bonté, sagesse. La justice, notamment, sur laquelle Grégoire insiste, exigeait que le démon, devenu maître de l'humanité, reçût un dédommagement et il est curieux de noter que le néoplatonicien et l'allégoriste que nous connaissons accepte si crûment l'idée du paiement au diable d'une rançon apparente, qui n'est qu'une duperie (1), mais dont le diable bénéficiera finalement, puisque — l'Origéniste reparaît ici — ce n'est pas seulement « l'homme qui sera guéri du vice, mais l'auteur du vice » (2). Une autre objection des incrédules est le long délai qui s'est écoulé avant l'intervention rédemptrice de Dieu. La réponse est qu'il fallait attendre que le mal fût arrivé à son comble. Mais, réplique-t-on, le mal n'a pas disparu aujourd'hui ? — Ce sont les dernières convulsions du serpent frappé à mort. — Mais la foi n'est pas encore partagée par toute l'humanité ? — A nous de faire le bon ou le mauvais choix, selon notre libre-arbitre, que Dieu ne peut vouloir contraindre ; car ce serait supprimer la vertu. — Mais Dieu ne pouvait-il s'épargner une mort infâme ? — C'est ne rien comprendre au mystère, puisque cette mort est le but même de l'incarnation et constitue le moyen par lequel la rédemption s'est opérée.

On voit quelle place prédominante tient dans le *Dis-*

(1) Cf. ch. XII-XIII, et le ch. XXVI où Grégoire s'applique à justifier la *duperie*. — Sur cette théorie de la rançon, cf. les articles de M. RIVIÈRE, *Revue des Sciences religieuses*, 1929.
(2) MÉRIDIER, p. 125.

cours catéchétique la doctrine de l'Incarnation rédemptrice. Grégoire ajoute à l'exposé qui précède quelques considérations symboliques sur la signification de la *Croix*. Il explique ensuite comment s'opère la régénération par le baptême, ou plutôt il essaie de montrer que la naissance charnelle est pour nous tout aussi obscure que la renaissance spirituelle ; il commente et interprète les rites. Il enseigne avec le même détail la doctrine de l'Eucharistie, et l'interprétation qu'il donne de ce sacrement est restée classique dans l'Église grecque jusqu'à saint Jean Damascène.

Il se donne alors à lui-même l'assurance qu'il vient d'exposer complètement « les questions qui intéressent la religion (1) », sauf en ce qui concerne la théorie de la foi, sur laquelle il se bornera à quelques mots, et termine par des considérations élevées où réapparaît son inspiration néo-platonicienne et origéniste : supériorité de la naissance spirituelle sur l'autre, parce que la première est notre œuvre propre et l'effet d'un libre choix ; détachement qu'elle opère de la nature sensible pour nous ramener au monde intelligible et immuable, où réside la Trinité. L'enseignement catéchétique qu'il vient d'achever a conduit celui qui l'a reçu jusqu'à ce grand acte du baptême et de la régénération. Mais il faut persévérer après le baptême. « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu (2) ». Il faut témoigner qu'on l'est devenu. Alors on jouira dans la vie future des biens dont l'excellence surpasse toute expression. Si l'on est mort pécheur, on subira un châtiment dont rien non plus ne peut ici-bas donner une idée. « Feu » ou « vers » — quand l'Écriture en parle, — ne sont que des images. Puisque telle est la différence du sort qui nous attend, et qu'elle dépend de la libre

(2) *Ib.*, p. 195.

(3) Exposé abrégé ; pour plus de détail, il renvoie à ses écrits antérieurs et particulièrement, semble-t-il, au *Contre Eunome.*

volonté de chacun, « les esprits sages doivent avoir en vue non pas le présent, mais l'avenir, jeter dans cette vie brève et passagère les fondements de l'ineffable félicité, et, en tournant leur volonté vers le bien, se garder de faire l'expérience du mal, aujourd'hui pendant la vie, plus tard au moment de la rémunération éternelle (1) ».

Telle est la conclusion de ce bel exposé, conduit avec une fermeté et une netteté qui manquent trop souvent aux écrits de Grégoire. Sa doctrine, parfois originale, y apparaît nourrie de tout ce que la pensée chrétienne et la pensée hellénique avaient produit de plus élevé. L'influence de Platon y est partout sensible ; celle d'Origène, — profonde, mais soigneusement limitée — s'y conjugue avec celle d'Athanase ou avec celle de Méthode (2). Le traité présente dans son ensemble cet intérêt d'être comme le type de ceux où l'auteur veut amener à la religion chrétienne par une voie rationnelle, « *d'après les notions communes* », sans imposer de prime abord l'autorité de l'Écriture et de la révélation. C'est un noble effort où l'esprit philosophique de Grégoire apparaît en son meilleur jour.

Le dialogue sur l'Ame et la Résurrection. — Pour d'autres raisons, ce dialogue est aussi l'une des meilleures œuvres de l'évêque de Nysse (3). Il reproduit les entretiens que Grégoire dit avoir eus avec sa sœur Macrine, sur son lit de mort, lorsqu'il la retrouva, déjà presque agonisante au retour de son voyage à Antioche pour le synode de 379. C'est comme une sorte de *Phédon* chrétien. L'émotion est touchante dans le récit qui sert à encadrer la conversation. « Quand Basile, grand entre les Saints, eut disparu d'entre les hommes, et que sa mort fut pour les Églises un deuil général, alors que survivait encore ma sœur, celle qui avait été mon institutrice, je me hâtai

(1) MÉRIDIER, p. 197.

(2) Voir les introductions des éditions SRAWLEY et MÉRIDIER.

(3) Edition spéciale de KRABINGER, Leipzig, 1837. L'ouvrage s'appelle aussi : *Macrinia* (*Entretienz avec Macrine*).

d'aller prendre part à la peine que lui causait le sort de notre frère. Mon âme était pleine de tristesse ; elle débordait de douleur, à la pensée de cette perte, et je cherchais, pour pleurer avec moi, quelqu'un qui eût un chagrin aussi lourd que le mien. Quand nous fûmes en présence l'un de l'autre, la vue de celle qui m'avait élevé renouvela mon affliction ; car elle était déjà elle-même dans un état de faiblesse qui présageait la mort. Elle, comme ceux qui s'entendent à conduire les chevaux, me laissa un moment m'abandonner à l'entraînement de mon émotion ; puis elle chercha à me faire sentir le frein, en ramenant mon âme à la raison par ses propres arguments. Elle me rappela le mot de l'Apôtre, *qu'il ne faut pas s'affliger à propos de ceux qui se sont endormis ; car c'est là le fait de ceux qui n'ont pas d'espérance* ».

Il y a plus de rhétorique dans la peinture que fait alors Grégoire de la mort et de son horreur. Macrine décide que Grégoire — qui paraît y être si bien disposé — fera l'avocat du diable ; elle se charge de confirmer elle-même le mot de l'Apôtre. Croire que, le corps une fois dissous, rien ne subsiste de l'homme, c'est s'abaisser au rang des Épicuriens qui ont refusé d'entendre Paul à Athènes. L'existence de Dieu garantit l'immortalité de l'âme ; car l'homme est un microcosme, où l'âme joue le même rôle que Dieu dans le monde. Supprimez le monde : reste Dieu ; supprimez les sens, reste l'âme ; ce qui ne veut pas dire que l'âme soit identique à Dieu, dont elle est seulement l'image. Elle appartient au monde intelligible ; elle est présente partout dans le corps. — Soit, dit Grégoire, s'il s'agit seulement de l'intelligence ; mais que penser des deux autres éléments de l'âme platonicienne, le *désir* et le *courage* (ἐπιθυμία, θυμός) ? Macrine lui répond que la question est obscure ; mais qu'il faut rejeter l'attelage de Platon, renoncer aussi à suivre Aristote et les autres philosophes, et prendre pour règle l'Écriture. Les deux éléments en question sont communs aux êtres raisonnables et aux êtres sans raison ; ils ne sont donc

pas essentiels à la nature humaine. Ils sont en nous ; mais on peut les dominer. Les passions sont des verrues qu'il faut faire disparaître. — Cependant, dit Grégoire, certains sentiments sont généreux. — Oui, convient Macrine. Nous n'avons pas fait les distinctions nécessaires, Il faut être plus précis. Elle explique alors le plan de la création et la gradation des êtres, depuis les végétaux jusqu'à l'homme. L'homme, venu le dernier, réunit en lui toutes les manifestations de la vie. Les passions ne sont pas mauvaises en elles-mêmes ; l'homme doit leur commander, comme il lui a été donné de commander aux êtres sans raison. Le Verbe est comme un bon cocher — et ainsi reparaît Platon, exorcisé tout à l'heure. Grégoire approuve nettement toute cette théorie, mais se demande si elle est confirmée par l'Écriture. — Macrine, pour trouver cette confirmation, recourt à la parabole de l'ivraie. — Grégoire réfléchit un instant, et, sans continuer le propos, pose brusquement une autre question : qu'est-ce que l'Hadès, que le grand réceptacle des âmes ? — Tu ne m'as pas écoutée assez attentivement », répond Macrine. L'Hadès n'est qu'un mot, qui désigne le passage du monde visible à l'invisible (1). — Mais on croit au contraire que l'Hadès est un lieu souterrain. — Macrine rejette cette conception grossière avec force considérations cosmographiques. D'ailleurs l'âme n'a pas de lieu. — Mais Grégoire objecte le texte de Paul (*Ép. aux Philipp.*, II, 10). Macrine l'interprète allégoriquement, et revient à ses considérations cosmographiques. — Soit, acquiesce Grégoire ; l'âme existe ; elle est immortelle. Nous avons démontré tout cela. Mais, séparée du corps, comment peut-on la reconnaître ? — Macrine a besoin d'un moment de réflexion, et répond par une première comparaison (celle d'une peinture) ; puis par une seconde (celle du potier). Comme Grégoire objecte à ses vues néoplatoniciennes l'histoire *du*

(1) Jeu de mots, déjà platoniciens.

Riche et de Lazare, avec ses localisations matérielles, Macrine use de nouveau de l'allégorie, et finit par trouver dans cette parabole le plus bel enseignement platonicien sur le détachement de la matière. — A ces théories subtiles, Grégoire objecte, en revenant à ce qui a été dit des deux éléments de l'âme autres que la pensée, qu'en les supprimant, on a supprimé toute l'activité de l'âme. Comment même désirera-t-elle le bien ? — Macrine répond par de belles pages, dont la beauté est due à cet idéalisme néo-platonicien qui a si souvent inspiré Grégoire, et elle cherche dans l'admirable morceau de Paul sur la charité l'équivalent de cette philosophie sublime. L'âme contemple Dieu dans la beauté. Elle a dépassé le désir, le souvenir, l'espérance ; elle est tout entière à sa jouissance, et l'objet et le sujet arrivent à se compénétrer. Cette méditation mystique aboutit à une formule que Clément d'Alexandrie eût contresignée : la *gnose* devient *amour*, amour perpétuel, sans assouvissement possible. Ces idées ont été reprises, nous l'avons vu, par Grégoire vieilli, dans les meilleures pages de sa *Vie de Moïse.*

Macrine donne ensuite une explication tout à fait origéniste de la purification progressive de l'âme. — Alors, objecte Grégoire, ce n'est pas le *jugement de Dieu* (ce n'est pas le feu) qui punit les coupables, c'est leur propre conscience. Macrine n'en disconvient pas ; la souffrance morale est en proportion de la culpabilité. « Car il faut que le mal soit un jour anéanti absolument et de toute manière, et, comme nous l'avons déjà dit, que ce qui est véritablement non-être ne soit plus aucunement. Puisque, hors de la volonté libre, la nature n'admet pas le mal, quand toute volonté sera unie à Dieu, il faudra que le mal disparaisse entièrement, puisqu'il n'aura plus de réceptacle (1) » C'est peut-être le passage où

(1) *P. G.*, XLVI, 101.

Grégoire a admis le plus catégoriquement l'*apocatastase* d'Origène.

Ce morceau capital est suivi de considérations nouvelles sur les peines, qu'il faut examiner de près pour les concilier avec lui, et d'autres pages sur notre état bienheureux dans la liberté reconquise, qui, par l'élévation de la pensée et l'ardeur du sentiment, peuvent compter parmi les plus belles que la littérature chrétienne du IVe siècle ait produites. Nous descendons de ces hauteurs pour passer à une discussion de la croyance hellénique en la métempsychose, que Grégoire, bien entendu, rejette, tout en cherchant à dégager le pressentiment de vérité qu'elle lui semble contenir, et pour examiner la question du moment où sont créées les âmes. Grégoire, origéniste en ce qui concerne la fin des choses, rejette catégoriquement la doctrine de la préexistence. Quand le nombre des âmes sera complet, alors arrivera cette fin. — A ce moment Grégoire a peur que Macrine n'expire avant d'avoir éclairci toutes les difficultés, et il exprime sa crainte. — Macrine se flatte de n'avoir rien omis. — Grégoire objecte que la question même de la résurrection n'a pas été traitée explicitement, et, quoique Macrine réplique qu'elle y a au moins touché, c'est par l'examen du problème que se termine le traité. On peut regretter, au point de vue de l'art, qu'il n'ait pas une conclusion personnelle qui corresponde au préambule.

Le petit écrit *sur les enfants morts prématurément* a été composé sur la demande du préfet de Cappadoce, Hiérios, par Grégoire, déjà vieux. Comme tous les ouvrages dédiés à un haut magistrat, il a un long exorde, d'un caractère très sophistique. La discussion même du problème — d'ailleurs insoluble — est assez faible et se continue dans un style très fleuri (1).

(1) Pour le *Traité sur l'âme* (*P. E.*, XLV, 187), attribué aussi à Grégoire le Thaumaturge), cf. tome II, p. 505.

Écrits ascétiques. — Un certain nombre de ces écrits sont assez courts et n'ont qu'un intérêt secondaire. Celui qui est adressé à *Harmonios* avec ce titre : *Sur le nom de chrétien et ce qu'il promet* est une courte lettre, où Grégoire déclare qu'il va parler à son ami à cœur ouvert, comme quand ils se fréquentaient jadis. Il lui fait la politesse de commencer par un morceau de virtuose, où il conte l'anecdote connue du singe savant d'Alexandrie, qui oublie son rôle dès qu'on lui jette une noisette ; il développe ensuite l'idée que le christianisme est, par définition, l'imitation de la vie du Christ, c'est-à-dire de la nature divine.

Le traité : *Sur la perfection et quel doit être le chrétien*, dédié au moine Olympios, est plus long. Il faut y noter, au début, cette déclaration que Grégoire ne croit pas pouvoir donner sa propre vie en exemple. C'est celle du Christ qu'il faut imiter, là où elle est imitable ; car, en certains de ses éléments, elle est seulement adorable. Grégoire passe ensuite en revue les qualificatifs employés par Paul pour définir Jésus, et il les commente avec élévation dans un esprit néoplatonicien. On peut y remarquer aussi un développement sur les souffrances du Christ avant et pendant la passion, dont l'équivalent se trouve encore ailleurs dans certaines de ses œuvres, mais est, en somme, assez rare dans la littérature chrétienne ancienne, si familier qu'il nous soit. Prêcher l'imitation du Christ, objectera-t-on, est bien téméraire, puisque c'est proposer à la nature passible d'imiter la nature immuable. Mais la difficulté n'est qu'une raison de plus de tenter l'effort.

Le traité : *Sur le but selon Dieu et l'ascète selon la vérité*, est un de ceux où l'on peut le mieux juger avec quelle aisance Grégoire sait associer néoplatonisme et christianisme en ne considérant que leurs points de contact apparents, sans laisser paraître aucun soupçon qu'ils diffèrent profondément en leur principe. Les quelques pages adressées à ceux *qui s'étaient fâchés d'un*

blâme ont dû être provoquées par quelque incident de la vie épiscopale de Grégoire dont nous apercevons assez mal la nature et l'intérêt.

Le traité de *la Virginité* (*Lettre d'exhortation à la vie selon la vertu*) a plus d'étendue que les précédents. Nous avons dit déjà que Grégoire y confesse qu'il va prêcher une vertu à laquelle il ne saurait lui-même prétendre, puisqu'il a été marié. Une bonne partie du livre est consacrée à une argumentation assez choquante, où se complaisent cependant au IVe siècle, les écrivains ascétiques, et qui consiste à recommander la virginité pour éviter les malheurs qui peuvent arriver aux époux. C'est ainsi qu'avec beaucoup de rhétorique Grégoire décrit la beauté d'une fiancée, pour supposer que le fiancé, en la contemplant, pense à la possibilité de la perdre ; qu'il ne veut voir que douleurs et peines dans la vie d'une jeune femme : douleurs des couches ; pertes des enfants, etc. Le riche craint la mort ; le pauvre craint la vie ; mais tous les ménages sont pareillement tristes. En antithèse, il dépeint le bonheur de celui qui a vraiment renoncé au monde, et définit le bien véritable en platonicien. Une histoire en raccourci de l'humanité, depuis la chute jusqu'à la rédemption, avec la perspective de l'*apocastase*, sert à montrer le rôle secondaire de la génération et la primauté de la virginité. Avec une psychologie assez délicate, Grégoire étend, autant qu'il le peut, la vertu de virginité, et montre comment elle pénètre toutes les puissances de l'âme. Il recommande une certaine modération dans l'ascétisme. Il ne faut pas ruiner la santé, qu'il définit en médecin comme un équilibre des quatre éléments. Il faut aussi garder la liberté d'esprit. Le modèle à imiter est dans la vie du Christ, dans celle de Paul, et de ceux qui, comme lui, ont voulu être crucifiés avec le Christ. Cette seconde partie du traité est très supérieure à la première.

Biographies. — On peut rattacher aux ouvrages ascétiques les biographies de saints ou de saintes, et nous

avons vu déjà que Grégoire aime à faire aboutir ses exhortations théoriques à la proposition d'exemples concrets. Nous ne reviendrons pas sur sa *Vie de Grégoire le Thaumaturge*, dont nous avons parlé déjà suffisamment à propos du grand saint qui a évangélisé le Pont (1). Disons un mot de celle de cette sœur que Grégoire a choisie pour tenir le premier rôle dans son dialogue *sur l'âme et la résurrection*. Macrine la Jeune portait le nom de sa grand'mère, mais sa mère Emmélie aimait à l'appeler du nom de Thècle, qui, dit Grégoire, a présagé si bien la vie qu'elle devait mener. Elle avait été, de très bonne heure, fiancée par son père ; mais le fiancé mourut, et elle se considéra dès lors comme veuve. Tout en se consacrant à ses devoirs religieux, elle fut l'auxiliaire de sa mère, qui avait perdu son mari, et restait seule avec quatre fils et cinq filles. C'est elle qui, lorsque Basile revint des écoles où il avait formé son talent, le ramena peu à peu à la vie ascétique et le fit renoncer aux ambitions du siècle. Elle avait contribué aussi à former le second de ses frères, ce Naucratios dont j'ai dit déjà l'histoire pathétique. Elle transforma peu à peu la maison de famille en monastère. Plus encore que ses autres frères, elle forma Pierre, le plus jeune, futur évêque de Sébaste. Pendant la famine qui désola la Cappadoce et le Pont, elle contribua, comme Basile, à soulager bien des misères.

Les chapitres suivants racontent comment Grégoire retrouva Macrine après une longue séparation de huit ans ; comment il la trouva aux portes de la mort ; comment, dans ses suprêmes entretiens, elle lui raconta toute l'histoire de leur famille (2) ; comment lui-même lui raconta les épreuves qu'il avait subies sous Valens. Quand elle s'éteignit, Grégoire lui ferma les yeux ; il calma le deuil des femmes qui l'entouraient. Il régla ses

(1) Cf. tome II, p. 485.
(2) 480 et suiv., morceau biographique intéressant.

funérailles comme elle l'avait recommandé elle-même. Elles furent l'occasion de constater ses austérités : elle portait au cou une croix de fer et un anneau de fer qui contenait un morceau de la vraie croix. Elles apprirent aussi comment elle avait été miraculeusement guérie d'un cancer au sein, bien que, par pudeur, elle n'eût pas voulu consentir à consulter un médecin. Un évêque, Araxios, et une foule immense accoururent à la veillée mortuaire. Grégoire porta le cercueil avec Araxios et d'autres ecclésiastiques, jusqu'à une basilique de martyrs, distante de sept à huit stades, où se trouvait la sépulture de famille. Au retour de la cérémonie, il fit, par hasard, la rencontre d'un officier supérieur, qui lui conta comment Macrine avait guéri miraculeusement sa fille, malade des yeux. Il préfère ne pas parler en détail d'autres miracles auxquels on aurait peine à croire, par exemple du blé qu'elle avait amassé pendant la famine, et qui ne diminuait pas, pour tant qu'elle en distribuât. C'est donc bien la biographie d'une *Sainte* que Grégoire pense écrire.

Il y a, dans ces dernières pages, une crédulité sans doute un peu complaisante. Mais par l'intérêt du sujet, par la sincérité du récit, et, comme il est naturel dès lors, par une simplicité relative, la biographie de Macrine est un des bons ouvrages de l'évêque de Nysse.

Œuvres oratoires. — Nous avons vu, en racontant la vie de Grégoire, comment il était parvenu, dans ses dernières années, à obtenir l'autorité d'un théologien que l'empereur lui-même désignait comme un des garants de l'orthodoxie ; comment aussi il avait la réputation d'un des premiers orateurs de son temps, puisqu'il a été choisi, à plusieurs reprises, pour louer des membres de la famille impériale. Nous possédons de lui un assez grand nombre d'homélies ou d'oraisons funèbres, qui sont réunies dans le tome XLVI de la *Patrologie grecque*. Les thèmes des homélies ne diffèrent pas beaucoup de ceux que nous avons appris à connaître en étudiant Basile ou Grégoire de Nazianze. L'évêque de Nysse tantôt s'en

prend à ceux qui retardent jusqu'à la mort le baptême ; tantôt aux usuriers (1) ; tantôt il prêche l'amour des pauvres et la bienfaisance, en traçant de la misère qui régnait en son temps des peintures véhémentes qui peuvent être comparées à celles de Basile ou de Chrysostome. Il prêche contre la débauche, contre l'excès du deuil à l'occasion de la mort de nos proches (2) ; il prêche contre les hérétiques, notamment contre les Anoméens. Plusieurs sermons ont été prononcés à l'occasion des grandes fêtes de l'année ecclésiastique (Baptême du Christ ; Pâques ; il y a cinq homélies sur cette dernière fête ; Ascension, Pentecôte). D'autres sont des panégyriques : du premier martyr Étienne, de saint Théodore, des quarante Martyrs de Sébaste (trois homélies, dont la relation mutuelle est délicate à déterminer). Ce sont enfin les oraisons funèbres, celle de Basile, celle de Mélèce, celle d'Éphrem, celle de Pulchérie, celle de Flaccille.

Tous ces discours sont gâtés par l'abus de la rhétorique, dont Grégoire possède tous les secrets, mais en bon élève plutôt qu'en maître original. Cependant, comme l'inspiration de Grégoire est sincère, malgré cette enflure, on y rencontre certaines pages qui gardent de l'intérêt. Ce sont d'abord, dans les homélies, certaines allusions à la vie contemporaine ; par exemple, dans l'homélie contre *ceux qui retardent leur baptême*, l'histoire d'un habitant de Comane, victime d'une incursion récente de Barbares ; dans l'homélie sur l'*amour des pauvres*, cette peinture vigoureuse des mendiants et des infirmes,

(1) Edition spéciale de Sinner, Paris, 1838.

(2) Le discours présente quelques particularités intéressantes ; il s'ouvre par l'indication d'un plan plus net que ne l'ont habituellement les homélies du IVe siècle, et ce plan est une division en trois points, qui d'ailleurs n'est pas très rigoureusement observée dans la suite. Parmi les morceaux à effet, je note une prosopopée du *Noûs* qui est un dernier exemple de ces imitations de la prosopopée du *Clitophon* où se sont complus les *Apologistes* du IIe siècle. L'origénisme de Grégoire y apparaît dans cette déclaration : *Le libre arbitre est pour moi égal à Dieu* (524 A-B).

que j'ai déjà signalée. C'est, dans le panégyrique de saint Théodore, la description de l'église consacrée au martyr, de ses peintures et de ses mosaïques. L'oraison funèbre de la jeune princesse Pulchérie contient, sur la douleur de la Cour au jour de cette mort prématurée, une page où s'ébauche déjà assez heureusement le thème que devait immortaliser Bossuet.

La correspondance. — Les *Lettres* de Grégoire sont aujourd'hui, grâce à Pasquali, avec le *Contre Eunome*, édité par Jæger, la partie de l'œuvre de Grégoire que nous pouvons lire dans le texte le mieux établi. Nous n'en possédons qu'un petit nombre, comparativement à la correspondance de Basile et de Grégoire de Nazianze : vingt-huit au total. Elles sont assez variées par l'étendue, le ton, ou les sujets qu'elles traitent. Ce sont d'abord des lettres sur des matières ecclésiastiques : la Ire, à Flavien, à propos de démêlés avec le métropolitain de Grégoire, Helladios de Césarée ; la IIe, à Censitor, sur les pèlerinages en Palestine, auxquels Grégoire trouve plus d'inconvénients que d'avantages (cette lettre a eu son heure de célébrité, à la fin du XVIe siècle et au commencement du XVIIe, où les protestants en ont fait volontiers usage dans leurs controverses ; l'Épître III l'atténue en quelque mesure, mais n'en diffère pas profondément, etc.) ; la lettre V, sur Marcel d'Ancyre. D'autres sont relatives à des affaires personnelles, soit que Grégoire manque de copistes pendant qu'il compose le *Contre Eunome* (XV), soit qu'il envoie le traité achevé à son frère Pierre (XXIX) (1), soit qu'il demande à Amphilochios d'Iconium de bons ouvriers pour la construction d'une basilique de martyr (2) ; soit qu'il parle de Macrine à un ami (XIX) ; soit qu'il fasse confidence à

(1) La lettre numérotée XXX n'est pas de Grégoire ; c'est la réponse de Pierre, et elle représente tout ce que nous possédons du frère de Basile et de Grégoire.

(2) Lettre très curieuse par les détails précis qu'elle donne ; plan de l'édifice ; matériaux ; — contrats avec les ouvriers, etc.

Otréius des ennuis qu'il a éprouvés en Arménie (XVIII), et qu'il conte son retour à Nysse (1). D'autres lettres enfin sont particulièrement soignées et toutes les coquetteries de l'art épistolaire s'y déploient ; ce sont les lettres à Libanios (XIII-XIV) ou à Stagire (IX, XXVII) (2).

Conclusion. — Grégoire de Nysse est significatif surtout de la facilité avec laquelle s'opérait, dans la seconde moitié du IVe siècle, la fusion entre la pensée chrétienne et la pensée hellénique. On a vu quelle place tiennent les idées platoniciennes dans ses œuvres les plus diverses, mais principalement dans ses œuvres théologiques. Il ne semble jamais se douter — nous l'avons remarqué déjà — que l'esprit néoplatonicien et l'esprit chrétien, si on les ramène à leurs principes, soient nettement contradictoires. Il ne voulait voir que le point par où les deux doctrines se touchaient : le détachement du siècle et l'ascension vers un monde idéal. Il confondait le Royaume de Dieu et le Monde des Intelligibles. Il y avait là une assez forte illusion. Mais elle permettait un rapprochement qui était désirable, dans l'intérêt de l'avenir, et les combinaisons les plus illogiques préparent parfois, pour une lointaine postérité, l'apparition d'idées nouvelles et fécondes.

Comme penseur, Grégoire, malgré le mérite d'une synthèse telle que la présente le *Discours catéchétique*, reste inférieur à Basile ou à Athanase. Parce qu'il est peut-être plus naturellement porté à la spéculation, et parce que son savoir est plus étendu que le leur, il n'est pas nécessairement plus grand théologien qu'eux. Il n'a pas la vigueur et la netteté de leur esprit. A sa place cependant, qui n'est qu'au second rang, il a joué un rôle efficace. Comme écrivain, il manque d'origina-

(1) Cf. *supra*, p. 399.
(2) XXVI est une lettre de Stagire à Grégoire. Sur les écrits apocryphes, cf. Holl, *Amphilochios von Iconium*, p. 196, note 2.

lité. Il est diffus et traînant dans ses écrits polémiques ou dogmatiques ; dans ses œuvres oratoires, il se montre trop asservi aux recettes scolaires. Nous avons la chance de posséder, sur cet aspect de son œuvre, le meilleur travail qui ait été consacré à un Père de l'Église considéré comme écrivain, le livre de M. Méridier (1). Nous ne pouvons que nous associer à sa conclusion (2) : « Grégoire n'avait pas, pour atténuer des discordances inévitables, et vivifier d'un souffle nouveau l'art des sophistes, l'esprit mesuré de Basile, la riche et souple imagination de Grégoire de Nazianze. »

(1) Cf. la bibliographie *supra.*
(2) P. 286.

LIVRE IV

LA SYRIE ET LA PALESTINE DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IVe SIÈCLE

CHAPITRE I

LES PRÉDÉCESSEURS DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME : EUSTATHE ; MÉLÉCE ; FLAVIEN ; DIODORE

Bibliographie. — EUSTATHE d'ANTIOCHE. — *Textes* : pour le traité sur la sorcière d'Endor, éd. A. IAHN, dans *T. U.*, II, 4, Leipzig, 1886 ; — pour l'ensemble de l'œuvre, *P. G.*, XVIII ; — nouvelle édition des fragments dans CAVALLERA : *S. Eustathii, Episcopi Antiocheni, in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica, nunc primum e codice Gronoviano edita, cum commentario de fragmentis Eustathianis ; accesserunt fragmenta Flaviani Antiocheni*, Paris, 1905. — *Études* : CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905.

FLAVIEN : fragments dans CAVALLERA, cf. *supra* ; pour l'homélie *de Anathemate*, CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 15.

DIODORE : *Sources anciennes* : SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 119 ; PHOTIOS, *Bibl.*, *cod.*, 223 ; — SOCRATE, *H. E.*, VI, 3 ; — THÉODORET, *H. E.*, livre IV, 62 ; VII, 10, VIII, 7 ; XXI, 3 ; livre III, v. — SOZOMÈNE, *H. E.*, VIII, 2 ; — SUIDAS, *sub verbo* ; — ÉBED-JESU, dans ASSEMANI, *Bibl. Orientalis*, III, 1. — *Travaux modernes* : TILLEMONT, *Mémoires*, VIII ; — ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal*, dans le *Muséon*, 1901 ; — J. DECONINCK, *Étude sur la chaîne de l'Octateuque* (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, sciences historiques et philologiques*, fascicule 195), Paris, 1912 ; — L. MARIÈS, *le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*,

Paris, 1924, où l'on trouvera l'indication des travaux antérieurs de l'auteur. — TEXTES dans *P. G.*, XXXIII. — La tradition syriaque est mal connue, à part le témoignage d'EBED-JÉSU ; cf. P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Leipzig et Londres, 1858 ; BAUMSTARCK, *Geschichte der Syrischen Literatur*, p. 105.

Eustathe. — L'histoire religieuse d'Antioche, au milieu du IVe siècle, a été singulièrement troublée. Non seulement Ariens et catholiques se sont disputé la direction de cette Église, vénérable entre toutes par le souvenir du rôle qu'elle avait joué dans la première propagation du christianisme chez les Gentils ; mais la communauté catholique a été elle-même très divisée. Les difficultés ont commencé dès le bannissement de l'évêque Eustathe, sans que d'ailleurs la responsabilité lui en incombe en aucune façon.

Biographie. — Saint Jérôme, dans son *De Viris illustribus* (1), résume ainsi ce qu'il savait sur Eustathe : « Eustathe, Pamphylien de race, originaire de Sidé, évêque d'abord de Bérée en Syrie, dirigea ensuite l'église d'Antioche, et comme il composait beaucoup d'écrits contre la doctrine des Ariens, sous le règne de Constantin, il fut exilé et envoyé en Thrace, à Trajanopolis où il est encore enseveli aujourd'hui. On a de lui des volumes *sur l'âme*, sur *la Ventriloque contre Origène*, et d'innombrables *lettres* qu'il serait long d'énumérer ». Théodoret confirme ces informations (2), et un panégyrique de Chrysostome (3), s'il ne nous apporte pas beaucoup de faits précis, atteste le souvenir qu'avaient laissé son orthodoxie et sa propagande contre les hérétiques.

La date à laquelle Eustathe devint évêque de Bérée ne peut être fixée exactement (4). Philogone, qui était

(1) *De Viris*, 85.
(2) *H. E.*, I, 3.
(3) *P. G.*, L.
(4) Pendant qu'il occupait ce siège, Alexandre d'Alexandrie lui adressa une des Encycliques qu'il expédia pour signaler à ses confrères l'hérésie d'Arius (THÉODORET, *H. E.*, III, 62).

évêque d'Antioche quand commença le conflit entre Arius et Alexandre, est mort probablement en 322 ou 323 (1), et on peut fixer approximativement à 323 ou à 324 le moment où Eustathe lui succéda. Eustathe avait prouvé la fermeté de sa foi dès la période des persécutions ; Athanase lui donne le titre de *Confesseur* (2). En 325, au concile de Nicée, il fut au nombre des défenseurs les plus zélés de l'orthodoxie. A la séance d'inauguration, ce fut à lui qu'échut l'honneur de saluer Constantin au nom de l'assemblée (3). Lorsqu'un autre concile, d'un esprit bien différent, se réunit à Antioche en 330, « le grand Eustathe », dit Théodoret, « reçut les évêques avec toute sa bienveillance fraternelle ». Mais Eusèbe, Patrophile, Aèce, Théodote, qui étaient au premier rang parmi eux, ne pouvaient mener à bonne fin leurs desseins sans se débarrasser de lui. Ils soudoyèrent une femme, qui vint jurer qu'elle avait été séduite par lui, et montra un enfant à la mamelle dont elle lui attribuait la paternité. Il fut déposé et exilé, « pour mauvaises mœurs et tyrannie » (4). Des Ariens plus ou moins déclarés parvinrent à occuper pendant assez longtemps son siège ; mais un groupe important d'orthodoxes se détacha peu à peu des évêques officiels et se constitua en communauté indépendante, sous le nom d'*Eustathiens* (5). Un groupe intransigeant subsista, même après que fut parvenu à l'épiscopat Mélèce, que les Ariens ou semi-Ariens s'imaginèrent être des leurs, mais qui se montra dès ses débuts bon catholique. Passant un jour à Antioche, Lucifer de Cagliari, qui avait plus de zèle que d'à-propos, avait con-

(1) Chrysostome a prononcé également un panégyrique de Philogone (*P. G.*, XLVIII).
(2) *Historia Arian.*, 4.
(3) THÉODORET, *ib.*, VII, 10 ; EUSÈBE (*Vita Constantini*, III, 11) s'est abstenu, intentionnellement, de nommer Eustathe, qui n'était pas de son parti.
(4) THÉODORET, *H. E.*, liv. I, XXI, 3 ; on traitait sa doctrine de *sabellienne* (CAVALLERA, *Schisme d'Antioche*, p. 57).
(5) *Ibid.*, XXII, 2.

sacré un évêque, d'ailleurs estimable, en la personne de Paulin ; comme les Méléciens, après la mort de Mélèce, ne voulurent pas l'accepter et choisirent pour chef Flavien, un schisme désola pendant plusieurs années la métropole des églises syriennes.

Nous savons par le témoignage de Jérôme, qui a été cité plus haut, qu'Eustathe mourut en exil. Nous ignorons en quelle année ; mais ce fut évidemment avant 327, date où Constantin rappela les évêques bannis. Les siècles suivants l'ont considéré avec raison comme un des plus énergiques auxiliaires d'Athanase, et le second concile de Nicée, en 787, l'appelait, en jouant sur son nom (1), « le défenseur toujours inébranlable de la vraie foi, et le destructeur de la folie arienne ».

L'œuvre. — *Fragments.* — Il ne nous reste intégralement que le traité *sur la Sorcière d'Endor* ; car l'homélie que M. Cavallera a publiée, sous le titre d'*Homélie sur Lazare, Marie et Marthe*, d'après un manuscrit où elle porte le nom d'Eustathe, diffère peut-être plus du traité par le style que ne l'expliquerait à elle seule la différence des genres, et contient, sur les deux natures du Christ, des formules plus précises que ne semble avoir pu les employer un écrivain du premier tiers du IVe siècle (2). D'autre part, le *commentaire sur l'Hexæmeron*, qu'Allatius a publié, en 1629, sous le nom d'Eustathe, quoiqu'il puisse être du IVe siècle et ne manque pas d'intérêt (3), ne semble pas non plus pouvoir lui être attribué. Il ne nous reste donc, en dehors du traité, que des fragments, qui ont été réunis d'abord dans le tome XVIII de la *Pa-*

(1) *Actes du concile de Nicée*, 6 (MANSI, XIII, 265) ; *Eustathios* est un nom propre dérivé de *eustathés*, qui signifie : *bien solide*

(2) L. SALTET, *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1906.

(3) C'est l'édition *princeps* d'Eustathe, parue à Lyon en 1629 ; voir sur cette édition, A. JAHN, *T. U.*, II, 4, p. IX. Sur le commentaire, cf. BERENDTS, *Studien über Zacharias Apokryphen und Zacharias Legenden*, Iouriev-Dorpat, 1895 ; et ROBBINS, *The Hexæmeral Literature*, Chicago, 1912.

trologie grecque, et postérieurement, avec plus de méthode, par le Père Cavallera (1). Ils appartiennent surtout à des œuvres dogmatiques ou à des œuvres exégétiques. Nous pouvons regretter d'avoir perdu le grand traité *contre les Ariens*, qui avait au moins huit livres. Nous apercevons un peu ce qu'a pu être le *traité sur l'âme*, dont il reste un ou deux extraits assez significatifs. Les extraits d'un traité *contre Photin*, ou *Morin*, s'ils visent bien Photin de Sirmium, ne peuvent guère être authentiques, vu la date où Photin a commencé à attirer l'attention (2).

Si le *commentaire sur l'Hexæméron*, cité plus haut, est apocryphe, il résulte du témoignage d'Anastase le Sinaïte qu'Eustathe avait cependant traité des premiers chapitres de la *Genèse*. Il avait aussi commenté les *Psaumes*, ou tout au moins certains d'entre eux, notamment ceux qu'on appelle *Psaumes des degrés* (119-133). Théodoret a cité quelques morceaux de son livre sur le verset VIII, 22 des *Proverbes*, le texte *arien* par excellence. On a, en syriaque, quelques débris de deux homélies, et il reste un extrait curieux d'une des *Lettres*, qui était adressée à Alexandre d'Alexandrie, et traitait de Melchisédec.

Tous ces fragments, ou la plupart d'entre eux, ont un intérêt théologique. Ils ne nous montrent cependant que des aspects particuliers de la pensée d'Eustathe ; ils ne suffisent pas pour nous permettre de reconstituer l'ensemble de sa doctrine, ni de définir ses mérites littéraires.

Le traité contre Origène. — Il faut donc le juger d'après celui de ses écrits qui nous a été conservé, et qui est tout au moins un document significatif pour l'histoire de l'opposition entre l'école exégétique d'Antioche et celle d'Alexandrie. Le titre exact en est : *Contre Origène*,

(1) A la suite de son édition de l'homélie ; se reporter à cette publication pour le contrôle des brèves indications qui suivent.
(2) Cf. *supra*, p. 232.

considération sur l'explication de l'histoire de la Ventriloque (1). Il s'agit de l'épisode fort curieux qui est conté dans le chapitre XXVIII du 1[er] livre des *Rois*. Saül, effrayé de l'attaque que ses ennemis dirigent contre lui, et qui vient cependant de proscrire les devins et les ventriloques, se décide à faire rechercher une femme ventriloque, et va consulter celle que ses émissaires ont trouvée. La femme, sur sa demande et après avoir reçu l'assurance qu'elle n'a rien à redouter, évoque pour lui l'ombre du prophète Samuel, qui lui prédit la catastrophe qui l'attend. Par sa contexture générale, par un certain nombre de détails aussi, ce récit devait nécessairement attirer l'attention des exégètes, comme il intriguait les simples fidèles qui le lisaient, et les choquait même violemment, s'ils étaient tentés de le prendre à la lettre. J'indique seulement un ou deux points : Samuel, dit le texte, vient de l'Hadès ; peut-on imaginer un prophète dans l'Hadès ? Une sorcière peut-elle être regardée comme ayant le pouvoir d'évoquer l'âme d'un prophète ? Il n'était évidemment pas très aisé de répondre à ces questions inévitables.

Nous possédons l'homélie d'Origène (2) ; il était nécessaire de la transcrire, pour que celle d'Eustathe fût intelligible, et elle nous est parvenue avec celle-ci. J'ai dit que nous avons là un document précieux sur les tendances de deux écoles d'exégèse rivales. Il faut cependant noter tout d'abord — et Eustathe lui-même n'a pas manqué d'en faire la remarque — que, dans le cas particulier qu'il s'agit d'examiner, Origène, pour une fois,

(1) Κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα ; le terme διαγνωστικός (sous-entendu λόγος) est sans autre exemple dans un titre, mais ne paraît pas devoir être suspecté.

(2) Elle débute — disons-le en passant — par un trait curieux. Origène énumère les textes qui viennent d'être lus, et ils sont assez nombreux. Il prie l'évêque de choisir celui sur lequel il doit parler de préférence ; l'évêque choisit l'épisode de la ventriloque, et Origène commence. — Le texte est dans A. JAHN.

se prononce catégoriquement en faveur du sens littéral. Il ne faut pas en être trop surpris (1). Origène était un philologue exercé; l'abus qu'il a fait de l'interprétation allégorique, qu'il superposait à l'autre, ne lui a jamais fermé les yeux sur l'explication obvie des textes. Il est clair qu'en lisant le chapitre XXVIII du 1er livre des *Rois*, il a été frappé par le ton général du récit, qui ne trahit aucun scepticisme. Le narrateur a tout l'air de croire que l'évocation a eu lieu. Or quel est ce narrateur ? Avec le souci de précision qu'il apporte en ces matières, Origène analyse le morceau : il a le tour dialogué, dramatique ; mais qui garde la parole ? ce n'est pas la sorcière ; si elle parle, ainsi que Saül, c'est que le narrateur les fait parler. Ce narrateur est l'auteur du livre des *Rois*, un livre canonique, un livre sacré ; pour ne pas mâcher les mots, c'est le *Saint-Esprit*. Comment ne pas prendre à la lettre ce qu'il nous raconte ? Dès lors, en logicien conséquent qu'il est toujours, Origène prend son parti d'expliquer littéralement ce qui scandalise les fidèles. Oui, Samuel a pu être dans l'Hadès ; le Christ n'y est-il pas descendu, après sa résurrection ? Oui, une sorcière a pu évoquer un prophète ; car, si toute la scène n'était qu'une fantasmagorie, comment expliquer la prophétie, conforme à l'événement, que reçoit Saül ? Des considérations sur le séjour des justes, après la mort, aux temps de l'ancienne et de la nouvelle Loi, terminent l'opuscule.

Eustathe est, en principe, l'adversaire décidé de la méthode allégorique, et il partage, sur l'exégèse d'Origène, l'opinion de Méthode d'Olympe, dont il cite le nom avec éloge (2). Mais, pour une fois qu'Origène a cru devoir s'en tenir au sens littéral, il ne le trouve pas mieux inspiré que quand il subtilise. L'évêque d'Antioche a les mêmes scrupules qu'Origène prête, au début de son *homélie*, à un grand nombre de ses auditeurs. Un prophète

(1) Cf. t. II, p. 381.
(2) « Méthode de sainte mémoire », dit-il au chapitre XII.

dans l'Hadés, une sorcière qui dispose à son gré de l'âme d'un prophète, tout cela ne saurait supporter un instant l'examen. Le Saint-Esprit n'est pour rien dans l'affaire ; ou plutôt le narrateur inspiré nous indique bien véritablement que cette évocation, quoi qu'en pense Origène, n'est qu'une fantasmagorie, où la sorcière se joue de Saül. Le narrateur, dit Eustathe, nous l'indique souvent par certains détails, et Eustathe recherche alors assez habilement un indice dans tous les traits obscurs que présente le récit, qui, d'ailleurs, nous le suggère par ce qu'il ne dit pas (par *aposiopèse*) ; l'emploi de ce second argument révèle que le commentateur n'a pas réussi à trouver dans toutes les parties l'indice qu'il cherchait. Quant à la prophétie de Samuel, Eustathe allègue adroitement d'une part que les éléments essentiels s'en trouvent dans un chapitre antérieur du livre I des *Rois*, où le démon, qui a revêtu l'apparence de Samuel, n'a eu qu'à les prendre, d'autre part, qu'il n'est pas exact que la prophétie se soit réalisée sur tous les points ; là où les événements la démentent, elle trahit l'apport propre du démon.

La thèse d'Eustathe est celle d'un homme de bon sens, qui part de principes tenus pour évidents : rien de bon ne peut venir de la sorcellerie ; devins et ventriloques sont proscrits dans l'Écriture ; l'Écriture ne peut pas paraître patronner ailleurs une opération de sorcellerie. Il considère donc *a priori* que l'évocation ne peut être qu'un prestige. Il ne lui reste qu'à trouver des arguments pour le démontrer, et il y réussit avec une ingéniosité habile, qui ne va pas au fond des choses. Quant au problème historique, qui consiste à essayer de se représenter quelles pouvaient être les idées du narrateur, il ne songe pas un instant et ne peut pas songer à le poser.

Origène ne le pose pas davantage ; nul ne croit, on l'a vu, plus fortement que lui à l'inspiration du texte. Néanmoins, en tant qu'il est philologue, Origène a des

parties de l'historien. Il s'est placé franchement en présence de la page à examiner, et il en a subi l'impression. Il n'y a pas trouvé les avertissements ou les sous-entendus qu'Eustathe a cru découvrir. Avec sa sincérité habituelle, il a cherché dès lors à concilier les données du récit avec d'autres données de l'Écriture ou de la foi.

Mais il est trop certain que, d'ordinaire, Origène a suivi la méthode la plus opposée. Il a résolu les difficultés que présente le texte sacré par l'allégorie. Le principal intérêt du traité d'Eustathe est moins dans l'argumentation particulière grâce à laquelle l'évêque d'Antioche prétend réfuter son devancier, que dans la position très nette qu'il prend par rapport à l'exégèse allégorique. Il n'a pas de termes assez vifs pour la condamner. Origène se fabrique à lui-même des dogmes (1) sans cesse il se répète, en brouillant tout, à la manière d'une vieille femme (2) ; lui qui a essayé de tout allégoriser dans les Écritures, il ne rougit pas de prendre ce seul chapitre à la lettre (3) ; il n'hésite pas cependant, d'habitude, à traiter de *fables* tout ce que Dieu a raconté avoir fait dans l'œuvre de la création, tout ce qu'a mis par écrit le serviteur le plus fidèle de Dieu, Moïse (4) ; il a rempli le monde entier de puérilités infinies (5).

Eustathe montre abondamment, au cours de sa discussion, qu'il avait reçu une culture profane soignée. Le traité commence par une phrase imitée du *Protagoras* (6) ; ailleurs, apparaît une métaphore qu'ont employée tour à tour Aristophane et Démosthène, et qui était, sans doute, familière aux orateurs et au public de l'assemblée, au ve et au ive siècle (7) ; dans le dernier cha-

(1) Ch. xvi.
(2) Ch. xvii.
(3) Ch. xxi.
(4) *Ib.* Suivent des exemples, pris à l'Ancien et au Nouveau Testament.
(5) Ch. xvii.
(6) 335 D.
(7) τυρεύειν (Aristophane, *Chevaliers*, 479).

pitre, pour définir la *fable*, il s'inspire directement du morceau bien connu de Platon, sur Homère et Hésiode, au livre II de la *République* (1). La langue et le style, sans témoigner d'un talent supérieur, sont tels qu'on peut les attendre d'un homme qui avait cette culture. Le vocabulaire est généralement assez pur ; la syntaxe, assez correcte pour l'époque. La période est assez bien construite, sans coquetterie particulière, et sans emploi abusif des procédés sophistiques ; le tour dont use le plus souvent Eustathe, pour lui donner le ton oratoire et quelque harmonie, consiste à séparer l'épithète et le substantif par l'enclave du verbe ou d'autres éléments de la phrase.

Mélèce et Flavien. — Mélèce, qui fut élu évêque d'Antioche, en 360/361 (2), après la mort de l'arien Eudoxe, avait dû principalement son élection à l'influence d'un homéen, Acace de Césarée. C'était, avant tout, un pasteur des âmes, qui avait peu de goût pour les disputes théologiques. Cependant, dans le service solennel qui eut lieu peu de temps après son intronisation, à la requête de l'empereur Constance (3), et où il prit la parole après Georges d'Alexandrie, qui était franchement arien, et Acace qui l'était avec plus de mesure, l'opinion générale fut qu'il prenait parti pour l'orthodoxie, quoi qu'il n'eût pas employé des formules d'une précision rigoureuse. On peut lire son discours dans Épiphane, qui nous l'a conservé ; le passage le plus important en est consacré à la discussion du verset 22, chapitre VIII des *Proverbes* (4).

Flavien, qui, lorsque Mélèce mourut, en 381, à Constantinople, pendant qu'il y présidait le concile, le remplaça, sans réussir d'abord à rassembler sous sa houlette toute la communauté d'Antioche, ne put se faire recon-

(1) *République*, II, 576. — EUSTATHE, ch. XXVII.
(2) Cf. CAVALLERA, *Schisme d'Antioche*, p. 1-3.
(3) THÉODORET, *H. E.*, II, 27.
(4) CAVALLERA, *Schisme*, p. 78-83.

naître par Rome qu'en 398, grâce à l'entremise de son ancien disciple, Jean Chrysostome, devenu évêque de la capitale. Pendant les années où Jean avait vécu à Antioche, Flavien avait fait de l'admirable orateur son habituel porte-parole. Cependant il prêchait lui-même ; nous avons conservé quelques fragments de ses homélies, et, pour ne pas parler du fameux discours que lui prête Chrysostome, lors de sa mission auprès de Théodose, à l'occasion de l'affaire des statues — car ce discours est l'œuvre de Jean — on doit peut-être lui attribuer une autre homélie : *Qu'il ne faut pas anathématiser les vivants ni les morts*, qui nous est parvenue sous le nom du même Chrysostome (1). Par l'émotion sincère qui l'inspire, sinon par la puissance et l'éclat, la parole de Flavien a quelque rapport avec celle de son illustre disciple.

Diodore de Tarse. — Il est fort regrettable que nous connaissions si mal l'un des principaux docteurs de l'école d'Antioche, Diodore. Il fut le maître de Jean Chrysostome, qui a gardé de lui un souvenir enthousiaste (2), et de Théodore de Mopsueste. Il a été considéré, sous Julien et sous Valens, comme un des défenseurs les plus intrépides de la foi catholique et un de ses plus savants interprètes. En 381, lors de la réunion du concile tenu à Constantinople, Théodose, dans sa loi du 30 juillet, l'a désigné, avec Pélage de Laodicée, comme le garant de l'orthodoxie pour les diocèses d'Orient. Après sa mort, il a été moins heureux. Attaqué déjà, de son vivant, au sujet de sa christologie, par Apollinaire de Laodicée, il a été considéré comme un précurseur de Nestorius. Vers 438, Cyrille d'Alexandrie a écrit contre lui et contre son élève, Théodore, un livre où il l'a présenté sous cet aspect et dont il nous reste peu de chose. Léonce de Byzance ne l'a pas jugé plus favorablement

(1) *Ibid.*, p. 15-18 et 277.
(2) Voir son panégyrique *in laudem Diod. Tarsensis*, *P. G.*, LII.

dans son traité *Contre Nestorius et Eutychés* (1). Sa doctrine fut condamnée au synode de Constantinople de l'année 499. Cette condamnation a fait disparaître presque complètement l'œuvre très considérable qu'il avait composée.

Biographie. — D'après Théodoret (IV, 25), Diodore était issu d'une famille « illustre » d'Antioche. Il avait reçu l'éducation que recevaient les jeunes gens de cette sorte, et, comme Basile ou Grégoire de Nazianze, il ne s'était pas contenté des écoles de son pays ; il était allé chercher à Athènes les leçons des maîtres les plus célèbres. C'est ce que nous apprenons par une curieuse lettre de Julien, écrite à Photin de Sirmium pendant le séjour que l'empereur fit à Antioche, dans la seconde moitié de l'année 362 et le premier trimestre de la suivante (2). Il faut citer la plus grande partie de ce qui nous reste de cette lettre (3), car rien ne montrera mieux le rôle important que Diodore a joué dans la défense de l'orthodoxie. « Quant à Diodore, ce magicien du Nazaréen, en déguisant des absurdités sous les vives couleurs de son maquillage, il s'est révélé le sophiste subtil d'une religion rustique... Si nous obtenons l'assistance de tous les dieux et déesses, des Muses et de la Fortune, nous montrerons ses faiblesses (4) et combien il dénature les lois, les doctrines et les mystères des Hellènes, ainsi que les dieux infernaux ; nous ferons voir que son nouveau Dieu galiléen, à qui ses fables prêtent l'éternité, se trouve en réalité, par l'ignominie de sa mort et de sa sépulture, exclu de la divinité que Diodore invente pour lui... Au

(1) *P. G.*, LXXXVI.
(2) Juillet 362 au 5 mars 363.
(3) Nous n'avons que des fragments, en latin, conservés par Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, IV, 2. Cf. l'édition de Bidez, p. 105 et 174. — Je cite la traduction de M. Bidez.
(4) Julien [redacted] proposait sans doute de répondre à Diodore dans son livre *Contre les Galiléens.*

détriment de l'intérêt public, cet homme passa la mer, arriva à Athènes et y étudia la philosophie. Il eut l'impudence de s'initier à l'enseignement des Muses et d'employer les inventions des rhéteurs pour armer sa langue détestable contre les dieux du ciel, lui qui ignore à un tel point les mystères des Hellènes et s'est pitoyablement imbu, comme on dit, d'erreurs répandues par des ignares dégénérés, par ses pêcheurs théologiens. C'est pourquoi il y a longtemps déjà qu'il est puni par les dieux eux-mêmes. En effet, depuis nombre d'années, sa vie est en danger. Atteint de phtisie pulmonaire, il endure les derniers supplices. Tout son corps est épuisé. Ses joues sont affaissées, son corps est creusé de rides profondes, et il porte ainsi la marque, non point d'un régime philosophique, comme il veut le faire croire à ses dupes, mais bien de la justice et des châtiments envoyés par les dieux. Frappé comme il mérite de l'être, il aura jusqu'à ses derniers moments une vie pénible et amère, avec un visage défiguré par la pâleur. »

C'est Diodore vu par un ennemi, qui le déteste autant qu'il le redoute. Il faut retenir deux points : le témoignage de Julien nous garantit que Diodore a reçu une formation hellénique, et que saint Jérôme a tort de lui reprocher (1) « l'ignorance des lettres séculières ». En second lieu, il confirme ce que nous savons, d'autre part, sur l'austérité de la vie ascétique menée par Diodore à Antioche. Il y dirigea pendant de longues années ce que Socrate et Sozomène (2) appellent une « maison d'ascète », *ἀσκητήριον*, et c'est sous son influence et sous celle de Carterius que le jeune Chrysostome a failli, lui aussi, ruiner sa santé par les plus dures pratiques (3). Pendant longtemps il fut, avec Flavien, l'âme de cette grande Église. En 378, Mélèce le consacra évêque

(1) *Loc. cit.*
(2) *Loc. cit.*
(3) Cf. *infra*, p. 465.

de Tarse (1), où il succéda à Silvain, avec lequel il avait entretenu antérieurement des relations que Basile semble présenter comme celles de disciple à maître (2). Nous avons dit déjà qu'il joua un rôle considérable au concile de 381. La date de sa mort est ignorée ; elle est antérieure, en tout cas, à 394, année où nous trouvons à Tarse un évêque du nom de Phalérios (3).

L'œuvre. — Une longue liste d'écrits de Diodore nous a été conservée par Suidas. Elle comprend : 1° des *commentaires* sur tout l'*Ancien Testament* (*Genèse*, *Exode*, etc.; *Psaumes* ; les quatre livres *des Rois* ; les questions que soulèvent les *Paralipomènes* ; les *Proverbes* ; l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des Cantiques*, les *Prophètes*) ; sur les *Évangiles*, les *Actes*, l'*Épître de Jean* (évidemment la *I*re). Au milieu de cette liste, Suidas intercale la mention d'un traité où Diodore définissait sa méthode exégétique et qui était intitulé : « *Quelle est la différence entre la théorie et l'allégorie ?* » et celui d'une *chronique*, où il corrigeait la chronologie d'Eusèbe. Vient ensuite une énumération d'écrits, polémiques ou dogmatiques : *Sur le Dieu unique dans la Trinité* ; *Contre les Melchissédécites* ; *Contre les Juifs* ; *Sur la résurrection des morts, sur l'âme, et contre les hérésies diverses à son sujet* ; *Chapitres adressés à Gratien* ; *Contre les astronomes, les astrologues et la fatalité* ; *Sur la sphère, les sept zones et la marche inverse des astres* ; *Sur la sphère d'Hipparque* ; *Sur la Providence* ; *Contre Platon sur Dieu et les Dieux* ; *Sur la nature et la matière, où est la définition du juste* ; *Sur Dieu et la matière imaginée pour les Grecs* ; *Que les essences invisibles ont été faites non des éléments, mais du néant avec les éléments* ; *Au philosophe Euphronios, par*

(1) Théodoret, V, 2.
(2) *Ép. CXLIV*, 3.
(3) Mansi, *Concil.*, III, 852. On a pensé quelquefois que le ton peu aimable que Jérôme a pris pour parler de lui se justifie mieux s'il était mort ; en ce cas, la date serait antérieure à 392, qui est celle de la composition du *De Viris*.

questions et réponses ; *Contre Aristote sur le corps céleste* ; *Comment le soleil est chaud* ; *Contre ceux qui disent que le ciel est animé* ; *Pourquoi le créateur est-il éternel, et non les créatures ?* ; *Comment Dieu étant éternel peut-il vouloir et ne pas vouloir ?* ; *Contre Porphyre, sur les animaux et les sacrifices.*

Cette liste nous laisse entrevoir une œuvre véritablement encyclopédique, où l'exégèse, la théologie, la polémique et l'apologétique ont chacune sa part. Encore n'est-elle pas complète. Photios cite (d'après Héraclianos de Chalcédoine, commencement du VIe siècle) un traité *contre les Manichéens*, qui n'avait pas moins de 25 livres ; ailleurs il fait allusion à un traité *sur le Saint-Esprit* (1). Nous possédons encore quelques extraits d'un livre *contre les Synousiastes* (c'est ainsi que Diodore appelait les *Apollinaristes*), que cite Léonce de Byzance (2). Il est question, chez Théodoret, d'une polémique contre Photin, Malchion, Sabellius, Marcel d'Ancyre (3). On ne voit pas très nettement quel pouvait être l'ouvrage que Diodore avait envoyé à Basile, et que celui-ci n'apprécia qu'avec certaines réserves (4).

A ce bagage si considérable, Harnack, s'inspirant d'une ancienne conjecture de La Croze, a voulu ajouter quatre des écrits apocryphes qui portent, dans les manuscrits, le nom de Justin : *Les questions et réponses aux orthodoxes* ; — *Les questions des chrétiens aux païens* ; — *Les questions des païens aux chrétiens* ; — et la *Réfutation de quelques opinions d'Aristote*. Le plus important de ces écrits est le premier ; il est plus probable qu'il n'est pas antérieur au Ve siècle (5).

(1) *B. A.*, 102.
(2) *Loc. cit.*, 3.
(3) *Hæret. fab. comp.*, 2, 11. On ne voit pas bien s'il s'agit d'un ou de plusieurs ouvrages.
(4) *Ép. CXXXV.*
(5) HARNACK, *Diodor von Tarsus*, *T. U.*, nouvelle série, VI, 4 ; — contre lui, FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, III.

Ce qui subsiste de l'œuvre. — La condamnation portée contre Diodore, quand on le considéra comme un Nestorien avant la lettre, explique, nous l'avons vu, qu'il nous reste si peu de chose des écrits d'un homme qui, aux temps de Julien et de Valens, apparaissait comme un des remparts de l'orthodoxie. Voici ce qu'on aperçoit encore de ses idées.

Photios analyse sans beaucoup de précision son ouvrage contre l'astrologie (1), qu'il appelle simplement : *Contre le Fatalisme.* Il lui attribue huit livres, en cinquante-trois chapitres, et n'y trouve rien de critiquable, pas même dans la christologie ; il juge que la discussion contre les partisans du fatalisme est parfois heureuse et pertinente ; il lui reproche d'être ailleurs superficielle et sans rapport étroit avec le sujet. Les quelques fragments qui, par diverses voies, nous sont parvenus du traité *contre les Synousiastes*, donnent l'impression que Diodore, en combattant Apollinaire, n'a pas pris assez de précautions pour que sa propre doctrine fût à l'abri de la critique, quand le problème serait plus rigoureusement discuté. Citons, par exemple, ce morceau (2) : « L'homme né de Marie est fils par grâce ; le Dieu Verbe est Fils par nature. Ce qui est par grâce n'est pas par nature et ce qui est par nature n'est pas par grâce (3). Au corps issu de nous, suffira la filiation par la grâce, la gloire, l'immortalité (4). Parce qu'il est devenu le temple de Dieu, qu'il ne s'élève pas au-dessus de la nature ! Que le Dieu Verbe ne soit pas outragé, quand nous devons rendre grâces ! Quel outrage n'y a-t-il à

(1) Cf. *supra*, le titre complet.

(2) *P. G.*, XXXIII, 1560, *c*.

(3) Le texte latin dans *P. G.* ajoute ici : *il n'y a pas deux fils*. Ces mots ne sont pas dans le grec.

(4) Le latin ajoute : *Et il convient que ceux qui voient bien les choses, puisque nous cherchons des pères naturels, ne nomment ni le Dieu-Verbe fils de David et d'Abraham, mais leur auteur ; ni corps celui qui était dans le Père avant les siècles, mais semence d'Abraham et de David, née de Dieu.*

l'associer au corps, et à penser qu'il a besoin du corps pour une filiation parfaite ? Le Dieu-Verbe ne veut pas lui-même être fils de David, mais Seigneur ; quant à faire qualifier son corps de fils de David, non seulement il ne s'y est pas refusé, mais il s'est manifesté pour cela. »

Si l'on met en balance le jugement de Julien, celui de Chrysostome, celui de Photios, celui de saint Basile, ce que nous apprennent les rares fragments que nous venons d'indiquer, on est assez embarrassé pour apprécier à son tour les écrits dogmatiques de Diodore. Ce n'est pas non plus sans prudence qu'il convient de parler de ses œuvres exégétiques. Cependant la découverte probable de Mariès a chance de jeter quelque lueur sur l'esprit qui les inspirait.

On sait en gros que l'école exégétique d'Antioche s'opposa à celle d'Alexandrie par une plus grande fidélité au sens littéral. Cela ne veut pas dire qu'elle rejetait toute interprétation spirituelle des textes sacrés. Loin de là ! Mais elle partait du sens propre, pour parvenir ensuite à un enseignement plus élevé. On sait aussi que Diodore fut, au IVe siècle, avec Théodoret, le principal théoricien de cette méthode, dont les heureux effets apparaissent quand on lit les homélies de son autre élève, Jean Chrysostome. Chrysostome, lui aussi, cherche au delà du sens littéral des leçons d'une autre nature. Mais ce qui distingue ses discours, dont la plus grande partie est exégétique, ce qui fait leur supériorité éclatante sur ceux de tous ses rivaux, c'est que l'exégèse y reste partout vivante ; c'est qu'on y entend partout un accent humain ; c'est que l'orateur comprend admirablement que c'est dans les réalités de la vie de Jésus et de [redacted] mort, dans les réalités aussi de l'histoire apostolique, que la piété et la foi trouvent leur aliment le plus efficace. Il serait intéressant de posséder le traité où le maître de Chrysostome définissait sa méthode et de constater, dans un de ses commentaires conservé inté-

gralement ou pour une bonne part, comment lui-même s'en servait. Que nous reste-t-il de ses commentaires ?

Pour le Nouveau Testament, rien, et pour l'Ancien, des extraits seulement en ce qui concerne les livres historiques (*Genèse*, *Exode*, *Deutéronome*, *Juges*, *Livre Ier des Rois*). Ces extraits sont tirés de la *Chaîne* de Nicéphore (1), et nous avons déjà eu plus d'une occasion de dire que les morceaux empruntés aux *Chaînes* (2) doivent toujours être soumis à un contrôle très sévère, tant en ce qui concerne la tradition manuscrite, qu'en ce qui concerne le contenu. Sans qu'on puisse dire que cette critique ait été faite comme on le souhaiterait pour ceux dont nous parlons en ce moment, il est permis de penser que la plupart ne contredisent pas l'idée qu'on peut se faire d'un commentaire de Diodore. On y constate en effet un souci de l'histoire, un intérêt aussi pour la critique verbale, et l'on trouve dans le fragment relatif au verset 11 du chapitre XLIX de la *Genèse*, après l'indication de plusieurs interprétations possibles, la déclaration que voici : « Nous n'affirmons rien, mais nous laissons aux lecteurs le choix de ce qui leur paraîtra préférable ; nous croyons bon pourtant qu'ils sachent que nous préférons autant que possible le sens historique au sens allégorique (3). »

Celui des commentaires de Diodore qui semble avoir gardé le plus de popularité, c'est le commentaire sur les *Psaumes*. La *Patrologie* de Migne en donne, d'après Angelo Mai, quelques extraits qui, à la lumière d'études engagées par le Père Lebreton et continuées après lui par le Père Mariès, semblent plutôt appartenir à Didyme.

(1) Cf. l'étude de DECONINCK, indiquée à la bibliographie.
(2) DECONINCK, p. 131.
(3) Dans le commentaire de l'*Exode*, à propos du sabbat (XXXI, 16), on trouvait quelques observations intéressantes sur les motifs qui expliquent l'erreur par laquelle les païens avaient attribué aux Juifs un culte de Saturne (légende de Cronos et la circoncision ; le jour de Cronos et le sabbat), *ib.*, p. 144-145.

Au contraire, l'œuvre de Diodore paraît s'être conservée dans un manuscrit de la *Bibliothèque Nationale*, le ms. du fonds *Coislin* 275 (1). C'est ce qui résulte d'une comparaison entre les fragments (au nombre de 54) donnés, sous le nom de Diodore, par diverses chaînes contenues dans des manuscrits de Paris. Sans doute, il eût été désirable que M. Mariès eût publié le texte de ces cinquante-quatre morceaux, dont il a admis d'emblée l'authenticité, et on souhaiterait aussi vivement que, sans attendre l'accomplissement absolu du programme de recherches qu'il a tracé avec l'érudition la plus étendue et la plus scrupuleuse dans son *Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, il éditât en entier celui du *Coislinianus* 275, dont il n'a donné encore que quelques extraits. Toutefois, les extraits laissent une impression favorable à sa thèse, et deux d'entre eux, la *Préface* du *Commentaire*, et le *Prologue* du *Psaume* 118 (2), peuvent passer, une fois cette thèse admise, pour nous apporter comme un abrégé du traité sur la différence entre la *théorie* et l'*allégorie*. Diodore commence par proclamer, d'après saint Paul (II *Tim.*, 3, 16), que *toute l'Écriture est inspirée par Dieu.* Il attire l'attention sur l'utilité particulière que peut avoir la lecture du livre des *Psaumes*. Cette utilité apparaît surtout lorsque nous nous trouvons placés dans des situations analogues à celles qui ont inspiré le Psalmiste ; nous découvrons alors la profondeur de son expérience et celle de ses conseils. Diodore, — nous le savons par divers témoignages (3) — a été, avec Flavien, l'organisateur du chant alterné des *Psaumes* dans l'église d'Antioche, d'où cette coutume s'est répandue dans toute la chrétienté. L'auteur de la *Préface* fait allusion au chant des *Psaumes* ; mais il ne lui suffit

(1) Et en partie dans le ms. n° 68. Cf. les études de M. Mariès, indiquées dans la *Bibliographie*.
(2) Théodoret, *H. E.*, II, 24.
(3) *Recherches de science religieuse*, 1919, n°s 1-2.

pas qu'on les *chante* ; il faut les *lire*, à tête reposée, quand les vicissitudes de la vie nous poussent à chercher un refuge auprès de Dieu. Il définit ensuite la matière générale du livre des *Psaumes*, en distinguant entre les thèmes moraux et les thèmes dogmatiques ; en signalant les chants qui sont issus d'une situation historique déterminée (captivité de Babylone ; époque des Macchabées), ou vont puiser leur inspiration dans les événements du passé (séjour des Hébreux en Égypte, au désert, etc.) ; ceux qui annoncent des calamités « futures, et les merveilles qui suivront ces calamités ». Il explique ensuite que le genre prophétique s'applique au passé et au présent aussi bien qu'à l'avenir (exemples : Moïse dans la *Genèse* ; saint Pierre dans les *Actes*, découvrant la faute d'Ananie et de Sapphire ; la venue du Christ et ses effets). En bon philologue, il remarque que le classement des *Psaumes* dans le livre sacré n'est ni historique ni logique, mais simplement dû au hasard des circonstances qui firent retrouver chacun d'eux, du temps d'Esdras, après que le texte primitif s'était perdu, au temps de la captivité. De là vient aussi que les *en-tête* sont le plus souvent fautifs.

Mais le plus intéressant est encore dans le dernier paragraphe où l'auteur déclare qu'il ne s'interdira pas, si soucieux qu'il soit de l'histoire, de passer à un sens plus élevé par *l'agogé* et la *théoria*. Il distingue en effet entre *l'allégorie*, qui est pour lui « la ruine du texte », tenu pour non avenu dans son sens propre, et la *théorie* « qui prend l'histoire pour base et premier degré de significations plus hautes ». Par exemple, l'histoire de Caïn et d'Abel est le récit d'un fait réel, mais, le fait constaté, on peut assimiler Caïn à la Synagogue dont les offrandes sont rejetées, et Abel à l'Église qui fait agréer les siennes.

Le prologue du *psaume CXVIII* reprend la distinction entre l'*histoire et* la *théorie*, et définit ce qu'il faut entendre par l'*allégorie*, *le style figuré*, la *parabole*, en remontant à l'usage que les Grecs ont fait déjà de certaines

de ces notions, et en précisant la valeur de chacune d'elles par des exemples tirés de l'Écriture.

Ces vues répondent assez bien à ce qu'on peut attendre d'un Antiochien. La forme n'appelle guère d'observations particulières. Les extraits pris aux *chaînes* sont sans doute des abrégés, et quelques défauts peuvent provenir des raccourcis qu'ils ont subis. Dans les textes plus étendus du manuscrit *Coislin* que nous venons d'analyser, le style est clair, assez correct pour le temps, sans aucune affectation de parure inutile (1).

(1) Le commentaire médian du manuscrit *Coislin* ne contient-il que du Diodore ? Quel a été le rôle d'*Anastase* dans sa formation, et que signifie exactement l'expression ἀπὸ φωνῆς qui précède, dans le titre, le nom de cet Anastase ? Ce sont des points qui demeurent encore obscurs. Cf. à ce sujet Devreesse, *Chaînes exégétiques*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, 1128-1130.

CHAPITRE II

SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Bibliographie. — Le centenaire de Chrysostome, en 1927, a provoqué diverses publications, parmi lesquelles celle de Dom Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire* (Recueil de travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie de l'Université de Louvain), Louvain et Paris, 1907 ; les jugements de Dom Baur sont un peu étroits, mais son enquête bibliographique est très complète et très instructive. — Éditions générales : jusqu'à la fin du xviie siècle, nombreuses publications de traités ou de discours isolément ou par groupes assez restreints (cf. Baur) ; première édition générale en 12 volumes, par Henry Savile (8 volumes in-f°), Eton, 1612 (remarquable pour l'époque, et très utile encore aujourd'hui) ; éd. Fronton du Duc (six volumes, Paris, 1609-1624), complétés par Ch. Morel et S. Cramoisy (six nouveaux volumes, 1636). — Édition de Montfaucon (1) (Paris, 1718-1738, 13 volumes) ; cette édition fait le fond de celle de Migne, *P. G.*, 47-64. — Une édition critique serait très nécessaire : 1° pour l'établissement du texte ; 2° pour la séparation des œuvres authentiques et des œuvres apocryphes ou suspectes, dont le nombre est très considérable. Sur les manuscrits — extrêmement nombreux — cf. pour une vue générale : Baur, p. 28 et suiv. Études préparatoires de Paulson, *Symbolæ ad Chrysostomum patrem*, I, II, Lund, 1889-90 ; *Notice sur un manuscrit de Chrysostome utilisé par Érasme et conservé à la Bibliothèque royale de Stockholm*, *ib.*, 1890 ; Brandt, dans *la Theologische Literaturzeitung* de 1908 ; Mystakides dans le Νέος Ποιμήν de 1920. — Éditions particulières, *Opera præstantissima*, par Lomler, Rudolstadt, 1837-40 ; *Opera selecta*, par Dübner (collection Didot), Paris, 1861 ; — des *homélies sur saint Mathieu*, par Field (3 volumes, Oxford, 1839) ; *homélies sur l'Évangile de saint Paul*, par le même, Oxford, 1845-62) ; reproduite dans *P. G.* ; *Traité du Sacerdoce*, par Bengel, Stuttgart, 1725 ; Seltmann

(1) Cette édition a été plutôt faite, semble-t-il, sous la direction de Montfaucon, qu'exécutée par lui dans le détail ; cf. Baur, p. 86.

(avec un commentaire), Paderborn, 1887, et surtout Nairn, Cambridge, 1906. — Traductions françaises : des œuvres complètes, par Jeannin (avec le texte grec), Bar-le-Duc, 1863-7 ; par l'abbé Bareille, Paris, 1865-73 ; — extraits dans la collection les *Moralistes chrétiens*, par Ph. E. Legrand, Paris, 1926 ; — sur les traductions en *latin* (dont la première, celle d'Anianus de Celeda remonte au commencement du ve siècle) (*P. G.*, 50), en *syriaque*, *en arménien*, etc., cf. Baur.

Sur la vie et les œuvres. — Les sources anciennes sont, avec les œuvres de Chrysostome lui-même, principalement le *Dialogue* de Palladius (sur l'identification de l'auteur avec celui de l'*Histoire Lausiaque*, cf. Butler dans les Χρυσοστομικά, *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo, a cura del comitato per il XV centenario della sua morte*, Rome, 1908, fascicule I) ; texte dans *P. G.*, 47 ; édition Coleman Norton, Cambridge, 1928 ; quelques autres textes réunis dans le même tome de la *P. G.* ; Socrate, Sozomène, Théodoret, Zosime. — Tillemont, *Mémoires*, XI ; Stilting, dans les *Acta Sanctorum* du mois de septembre, IV, Anvers, 1753 ; la *Vita*, que Montfaucon [redacted] mise en tête de son édition ; Neander, *Der heilige Chrysostomus und die Kirche*, Berlin, 1821-22 ; E. Martin, *Saint Jean Chrysostome*, 3 vol., Montpellier, 1860 ; A. Puech, *Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle, saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891 ; *saint Jean Chrysostome* dans la collection *les Saints*, Paris, 1900 ; 6e éd., 1923 ; le travail le plus récent est celui de Lietzmann, dans l'*Encyclopédie de Pauly-Wissowa*, tome IX.

Sur le conflit de Chrysostome avec la cour, Amédée Thierry ; *Nouveaux récits de l'histoire romaine aux IVe et Ve siècles*, Paris, 1856 ; Funk, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, tome II ; F. Ludwig, *Der heilige Chr. in seinem Verhæltnis zum byzantinischen Hof*, Braunsberg, 1883 ; P. Ubaldi, *La Sinodo ad quercum dell'anno* 403 (*Mémoires de l'Académie de Turin*, 1903).

Sur Chrysostome orateur, Paul Albert, *saint Jean Chrysostome considéré comme orateur populaire*, Paris, 1858 ; Nægele, *J. Chr. und sein Verhæltnis, zum Hellenismus*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1904 ; *Chr. und Libanios*, dans les Χρυσοστομικά, I ; Ameringer, *The stylistic influence of the second sophistic on the Panegyrical* Sermons *of S. J. Chr.* (dans les *Patristic Studies* de l'Université catholique d'Amérique, Washington, t. V.) ; Dickinson, *The use of the optativ mood in St. J. Chr.*, Washington, 1926.

Sur la chronologie de la vie de Chrysostome et de [redacted] écrits, cf. principalement Rauschen, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius den Grossen*, Fribourg [redacted] Brisgau, 1897.

Sur les questions d'authenticité, souvent délicates, voir les indications de Baur, notamment celles qui sont relatives aux travaux de Haidacher.

Biographie. — Jean est né dans une des familles notables de la grande ville d'Antioche, au milieu du IVe siècle, entre 344 et 347 (1). Son père s'appelait Secundus et sa mère Anthousa. Le père était *magister militum Orientis* ; il mourut jeune, peu après la naissance de son fils (2) ; la mère n'avait alors que vingt ans. Elle ne consentit jamais à se remarier ; elle éleva Jean avec un dévouement et une vigilance admirables, se préoccupant à la fois de lui donner l'éducation chrétienne la plus pure et de lui assurer l'instruction classique la plus accomplie ; le déchargeant de tous les soucis matériels ; administrant elle-même son patrimoine avec prudence et avec intelligence. La tâche lui était facile ; car l'enfant avait l'âme ardente, mais pour le bien, et il ne paraît pas, quand il parvint aux années périlleuses de l'adolescence, avoir couru jamais les mêmes dangers qu'Augustin ; il se développa toujours dans le même sens, avec harmonie et sagesse. La reconnaissance que Jean devait à Anthousa s'est exprimée tout entière dans un morceau célèbre de son traité *à une jeune veuve* (ch. II) : « Je me rappelle qu'un jour, quand j'étais jeune, mon maître (3) (et c'était le plus superstitieux de tous les hommes) (4) rendit hommage, devant une nombreuse assistance, à ma mère. Comme il demandait à ceux qui étaient auprès de lui, selon sa coutume, qui j'étais, et que l'un d'entre eux lui répondit que j'étais le fils d'une femme veuve, il se fit dire par moi l'âge de ma mère et la durée de son veuvage ; je répondis qu'elle avait quarante ans, et qu'il y en avait vingt depuis qu'elle avait perdu mon père ; lui alors,

(1) C'est ce qui semble résulter notamment de ce que Jean dit lui-même *Ad viduam juniorem*, ch. II, cf. NÆGELE, *Chrysostomos und Libanios, loc. cit.* Sur la famille de Chrysostome, voir encore Palladius, Dans un article récent (*Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1928), le PÈRE BAUR [illegible] prononce pour l'année 354.

(2) Qui avait été précédée de celle d'une fille (Palladius, *ibid.*).

(3) σοφιστὴν τὸν ἐμόν.

(4) Le mot signifie souvent, dans la langue des chrétiens du IVe siècle, *attaché au paganisme* ; c'est le sens qu'il a ici.

plein de surprise, s'écria, en regardant l'assistance : Ah ! quelles femmes on trouve chez les chrétiens ! Tant une pareille conduite », le refus d'un second mariage, « provoque d'admiration et d'éloge non seulement chez nous, mais chez les païens ! ». Il est bien vraisemblable que ce maître, ainsi désigné comme un dévot obstinément attaché à l'ancienne religion, est Libanios, et l'entretien doit se placer au début de ses relations avec Jean, dont il ignore encore l'origine (1).

L'anecdote semble donc confirmer la tradition, rapportée déjà par Socrate (*H. E.*, VI, III), selon laquelle Jean aurait été l'élève de Libanios. Celui-ci a enseigné à Antioche depuis 354 ; il est naturel qu'Anthousa ait tenu à faire donner à son fils l'enseignement du maître le plus célèbre, et elle savait sa foi trop bien établie pour risquer d'être ébranlée par la fréquentation d'un professeur païen. Par contre, il est douteux que la lettre de Libanios à un certain Jean, auteur du panégyrique d'un empereur et de ses fils (2), ait été adressée à celui que la postérité a appelé Chrysostome, et le mot que l'on a prêté au sophiste mourant, qui aurait répondu à ceux qui lui demandaient qui parmi ses disciples était le plus digne de le remplacer . « Jean, si les chrétiens ne nous l'avaient pas volé »,

(1) Le seul point qui pourrait faire hésiter est la *surprise* dont parle Jean ; car Libanios avait eu lui-même une excellente mère. Mais la *surprise* est une interprétation de Jean ; l'*admiration* fait honneur à Libanios.

(2) Cette lettre est due à Isidore de Péluse, *Ép.* II, 42 ; elle porte le n° 1576 dans la correspondance de Libanios. Nægele la croit authentique, sur l'autorité d'Isidore, grand admirateur de Jean et qui a pu être bien informé à son sujet. Il n'est pas impossible que Jean, comme Basile et Grégoire, ait, à un moment de sa jeunesse, tenu le rôle de rhéteur, et Socrate, VI, III semble indiquer qu'il en eut au moins l'intention. Il n'y fait toutefois lui-même aucune allusion, tandis que Basile et Grégoire nous ont renseignés sur leur propre cas. Il est difficile, s'il s'agit de Chrysostome, d'identifier l'empereur et les *fils* de l'empereur qu'il aurait célébrés ; Nægele est obligé de supposer qu'il s'agit d'un discours fictif sur Constantin, ce qui est peu vraisemblable.

n'est sans doute pas plus authentique que la plupart des *mots historiques*.

Jean était admirablement doué pour l'éloquence ; il a appris à l'école de Libanios tous les secrets de la rhétorique, et il les a appris d'un maître dont l'enseignement manquait de profondeur comme celui de tous les sophistes contemporains, mais qui au moins faisait profession de préférer l'éloquence classique à l'éloquence asiatique et avait un culte presque exclusif pour Démosthène. Nous verrons qu'il est aussi habile qu'un autre, quand il le veut, à balancer les membres de phrase parallèles, ou à opposer les antithèses, et à pratiquer toutes les autres recettes à la mode. Mais il en use avec discrétion, et il y ajoute ses qualités propres, que nous définirons quand nous le verrons à l'œuvre. Socrate lui donne un autre maître, le philosophe Andragathios, qui nous est inconnu par ailleurs, et dont nous ignorons même à quelle école il se rattachait. Nous verrons aussi que dans ses traités, dans ses homélies même, il prouve qu'il connaît les idées essentielles des moralistes profanes, et qu'il est familier avec leurs méthodes d'exposition ou d'exhortation. Mais l'influence de l'éducation classique est restée sur lui purement formelle. On ne peut douter qu'il n'aimât l'éloquence ; on ne trouvera cependant nulle part, dans les œuvres de son âge mûr, aucune de ces effusions, aucune de ces confidences auxquelles Grégoire de Nazianze se laissait aller si volontiers. Il n'a rien écrit qui n'eût une intention pratique ; il n'a jamais demandé aux lettres, encore moins à la poésie, une consolation ou une distraction. Il ne parle jamais des grands écrivains classiques, quoiqu'il les connût bien, avec cet élan d'amour, avec cette reconnaissance émue, que Grégoire leur gardait, en les condamnant du bout des lèvres. Au contraire, il y a plus de sérieux dans les appréciations sévères qu'il porte sur la littérature ou la philosophie profanes. Rien ne trahit dans le morceau que j'ai déjà cité, qu'il eût gardé un attachement du cœur à Libanios. Il lui est arrivé même,

dans un autre de ses ouvrages, le *Saint Babylas*, où il cite des fragments de sa *monodie sur Daphné*, de le traiter sans ménagements (1). Il n'y a pas eu de conflit violent en son âme entre les disciplines du passé et la foi nouvelle, Il a pu tirer profit des premières, en acceptant d'elles des préceptes de composition et de style, sans aucun embarras, ni aucun trouble. Il était, à dix-huit ans, trop profondément chrétien pour qu'Homère ou Platon pussent lui insinuer l'esprit de l'hellénisme. Il aimait cependant alors les études auxquelles il se livrait, et d'autant plus qu'il ne semble y avoir vu aucun péril. La préface d'un de ses écrits tout au moins, le *traité du Sacerdoce*, l'atteste en termes formels, mais dont la brièveté contraste avec l'abondance des épanchements de Grégoire. Dans cette préface, qui raconte une aventure personnelle peut-être un peu romancée, où il est impossible pourtant qu'il se soit prêté des sentiments qu'il n'aurait pas éprouvés, il dit, en parlant de lui-même et d'un ami : « Nous nous adonnions aux mêmes études, et nous avions les mêmes maîtres. Pareils étaient l'ardeur et le zèle que nous inspiraient les études ; pareille notre conduite, et réglée sur les mêmes principes. »

Conformément à l'habitude qui régnait encore, pendant la première moitié du IVe siècle, même dans des familles très pieuses, Jean ne reçut le baptême que tard, sans doute vers 369, de la main de l'évêque Mélèce (2).

(1) Voir les deux articles de NÆGELÉ, déjà cités. Nægele montre, et ce n'est pas difficile, dans l'œuvre de Jean les souvenirs de ses lectures profanes ou la connaissance des règles de l'art d'écrire ; il lui est impossible de prouver que l'influence de la culture classique sur son esprit et sa sensibilité ait été plus profonde, et analogue à celle qu'a subie Grégoire de Nazianze. — Voir d'autre part, sur les études classiques, des textes comme *In Joannem*, 1 ; *in Genesim*, 22 ; *In Ep. ad Eph.*, 21 ; etc.

(2) La date n'est pas sûre : Palladius (*loc. cit.*) rapporte qu'il fut baptisé par Mélèce, resta trois ans sous sa direction, et fut nommé par lui *lecteur* ; cette consécration est en tout cas antérieure à la Pâque de 372, époque où Mélèce était déjà en exil ; cf. RAUSCHEN, *loc. cit.*, p. 566.

Mélèce, qui occupa le siège de 360 à 386, et Diodore, plus tard évêque de Tarse (378-394), complétèrent l'éducation religieuse qu'il avait reçue d'Anthousa. Le premier, pasteur dévoué à son troupeau, dont le caractère était modéré, fut plutôt un homme d'action qu'un théologien ; mais il se montra attaché fidèlement à la foi de Nicée, quoique sa foi, à l'origine, n'eût pas été à l'abri de tout soupçon, et que les *purs* de la communauté d'Antioche se fussent groupés autour d'un autre chef, Paulin. Diodore fut un savant remarquable ; avec Théodore de Mopsueste, il représente par excellence l'école exégétique d'Antioche, moins entêtée d'allégorie que l'école alexandrine, et plus respectueuse du sens littéral. Cet esprit est celui même qui inspire les commentaires de l'Écriture, dans les homélies de Jean, et qui leur donne tant d'intérêt et d'efficacité (1).

A l'influence de Mélèce et de Diodore, il faut joindre, selon Sozomène (2), celle d'un ascète, Carterios. Après son baptême, après qu'il se fut entièrement détaché des études profanes, Jean, comme tous les grands chrétiens de son siècle, a entendu l'appel du désert. Il nous a raconté, au début du traité *sur le Sacerdoce* (I, V), comment son ami Basile le pressait de fuir le monde avec lui, et il nous a redit les plaintes touchantes de sa mère, qui vint le trouver, au pied du lit où elle l'avait mis au monde, lui rappela tous les sacrifices qu'elle avait faits pour lui et parvint à le retenir. J'ai déjà dit que l'histoire dans laquelle Chrysostome a encadré l'exposé de ses idées est peut-être inspirée de l'*Apologie* de Grégoire de Nazianze, en sorte qu'on est en droit de se demander s'il faut en prendre tous les détails à la lettre. Mais le morceau que je viens de citer est certainement conforme à la réalité. Il reste plus d'incertitude sur ce qui suit. Chrysostome raconte qu'on voulut, un peu plus tard, faire de Basile et de lui des évêques, et, que lui-même, en laissant ignorer

(1) Cf. sur Mélèce et Diodore, *supra*, p. 446 et suiv.
(2) *H. E.*, VIII, 2.

son dessein à son ami, préféra se dérober. Si cette fuite n'est pas seulement imaginée pour l'affabulation du *Traité*, d'après celle de Grégoire de Nazianze, elle doit se placer vers l'année 373.

En cédant aux larmes de sa mère, Jean ne lui avait accordé qu'un répit. En 374 ou 375, il réalisa son rêve, et fut moine pendant six ans, quatre ans dans un couvent comme cénobite, deux ans plus durement, en anachorète dans une caverne (1), jusqu'au moment où sa santé fut menacée par les austérités auxquelles il s'était condamné, et, où peut-être aussi, sentant maintenant achevée sa préparation intérieure, il pensa aux devoirs envers autrui, dans l'accomplissement desquels une nature active, enflammée du zèle de la charité autant que l'était la sienne, devait trouver sa vocation véritable. Rentré à Antioche, il fut ordonné diacre en 381 (2), par Mélèce, revenu lui-même de son exil. En 386, après la mort de Mélèce, Flavien, qui lui avait succédé — les Méléciens continuant à ne pas vouloir Paulin pour chef — l'ordonna prêtre. C'est alors que commence, avec sa prédication, la grande période de son existence. Pendant son diaconat, il a annoncé ce qu'il devait être, en composant un assez grand nombre de traités déjà fort remarquables : les deux (?) livres à *Théodore* ; les trois livres *Contre les adversaires de la Vie Monastique* ; la *Comparaison entre le Roi et le Moine* ; les deux livres *sur la Componction* ; les trois livres *à Stagire* ; la *consolation à une jeune veuve* ; le traité *contre Julien en l'honneur de saint Babylas* ; et surtout les six livres *sur le Sacerdoce*.

Nous avons conservé la première homélie qu'il prononça aussitôt après son ordination. Il avait alors un peu dépassé la quarantaine, ou en approchait, selon qu'on

(1) Cf. PALLADIUS, ch. v.

(2) La date se tire de SOCRATE, VI, 2, selon lequel Jean devint évêque de Constantinople le 16 février 398, et de MARCELLINUS COMES (ad annum 398), selon lequel il avait été antérieurement diacre pendant cinq ans et prêtre pendant douze ; cf. RAUSCHEN, p. 115.

fixe sa naissance aux environs de 347 ou de 344 (1). Il était dans toute la force de l'âge et du talent ; le traité *du Sacerdoce* nous montre quelle haute idée il s'était faite des devoirs du prêtre, et nous atteste qu'il était aussi bien préparé que possible à les remplir. Flavien était âgé et plus zélé qu'éloquent. Il confia à Jean le ministère de la parole. Dans cette grande cité, la troisième par l'importance de l'Orient grec, dont la population, qui n'était sans doute pas loin d'atteindre 200.000 âmes (2), était en majorité chrétienne et très attachée aux grands souvenirs des temps apostoliques, mais contenait, même parmi les chrétiens, beaucoup d'éléments turbulents, c'était une belle tâche, et une tâche difficile. La situation était particulièrement délicate, tant que se prolongeait le schisme, et que les anciens adversaires de Mélèce s'obstinaient à former une église à part, sous la direction de Paulin. Jean apporta à cet apostolat un dévouement qui ne se démentit jamais. Il prêchait tantôt dans la *Grande Église*, construite par Constantin, et que nous connaissons par la description d'Eusèbe (3), tantôt à l'*Ancienne* (la *Palée*), moins belle, mais que la tradition faisait remonter jusqu'au temps des Apôtres, souvent aussi aux environs de la ville, dans quelque chapelle consacrée à quelque martyr. Il prêchait à toute époque de l'année, chaque semaine, au moins le dimanche, parfois le samedi et le dimanche, et plus fréquemment en certaines périodes, surtout pendant le carême. Il s'adressait à la communauté tout entière, les grandes villes, sauf Alexandrie, n'ayant pas été primitivement divisées en paroisses. Parfois, cependant, il limitait son auditoire, soit qu'il prêchât à des catéchumènes, soit qu'au contraire il eût en vue un public d'élite, capable de recevoir un enseigne-

(1) Tillemont est pour 347, Stilting pour 344.

(2) C'est ce qu'on peut conclure de quelques textes de Chrysostome (*Panégyrique d'Ignace*, 5 ; *Contre les Juifs*, I, 4), ou de Libanios (*Ep.* 1137).

(3) *Vie de Constantin*, III, 50.

ment plus élevé (1). Tantôt il faisait de la théologie et de la polémique contre les sectes (*Anoméens*, *Juifs*, etc.); le plus souvent, il faisait de l'instruction morale, en prenant son point de départ dans le commentaire de l'Écriture. Parfois des circonstances exceptionnelles venaient lui fournir la matière la plus propre à développer une éloquence passionnée et dramatique. La sédition d'Antioche en 387 en reste l'exemple le plus fameux.

Pour donner une idée de la richesse de cette prédication, nous rapporterons brièvement l'essentiel du classement chronologique que Rauschen a tenté pour les homélies qui appartiennent à cette période (2). En 386, après son discours inaugural, prononcé sans doute vers le commencement de l'année, Chrysostome prêche *contre les Juifs* (trois discours ; *contre les Anoméens* (cinq discours) ; plusieurs discours perdus, destinés à célébrer des *martyrs* ; l'homélie *de non anathematizandis rudibus* ; le panégyrique de *Philogone* ; un sermon pour *Noël* ; en 387, il continue sa campagne contre les *Anoméens* et *les Juifs*, prêche pour l'*Épiphanie*, pour la fête du martyr *Lucien*, sur la *résurrection des morts* ; puis, à partir de fin janvier, viennent la célèbre série des *homélies sur les Statues*, un sermon *sur la divinité de Jésus-Christ*; un autre sur le *Psaume XLI*. Les discours qui ont suivi la crise de la sédition sont parfois moins faciles à classer dans leur ordre de succession ; mais il est au moins assez aisé de reconnaître la plupart de ceux qui ont encore été prêchés à Antioche. De ce nombre sont, pour ne citer que les séries de quelques importance, les cinq homélies sur *Anne* et les trois homélies sur *Saül et David*, qui semblent être aussi de 387, les quatre-vingt-dix homélies sur l'*Évangile de saint Mathieu* (390 environ) ; les quatre-vingt-huit homélies sur l'*Évangile de saint Jean* ; les homélies sur les *Épîtres*

(1) Les homélies sur l'*Évangile de saint Jean* paraissent appartenir à cette catégorie.

(2) P. 564 et suiv.

aux Corinthiens, aux Galates, à Tite. Il est difficile de dire de quelle année sont les homélies sur la *Genèse* ; les homélies sur l'*Épître aux Romains*, au nombre de trente-deux, semblent plutôt appartenir à la période du séjour à Constantinople ; celles sur l'*Épître aux Ephésiens*, au nombre de vingt-quatre, mettent la critique dans l'embarras.

Pendant ses douze années de prêtrise à Antioche, Jean, entouré d'admiration et de respect, n'a connu que des succès. Son éloquence transportait la foule, et s'il lui arrive souvent de se plaindre qu'il n'obtienne pas des résultats aussi efficaces qu'il le souhaiterait, c'est qu'il avait placé très haut son idéal, et que la parole la plus émouvante et la plus sincère risque de ne produire, sur la plupart des hommes, qu'une impression passagère. Mais le temps des épreuves ne devait pas lui être épargné. Le 27 septembre 397, l'évêque qui avait succédé à Grégoire de Nazianze sur le siège de Constantinople, l'aimable et insignifiant Nectaire, vint à mourir. Il avait remplacé un apôtre,qui avait été trouvé gênant. Une dizaine d'années s'étaient écoulées, et un apôtre n'effrayait plus les gens de la capitale, désireux qu'un orateur de talent redonnât du lustre à leur évêché. L'homme qui s'entremit pour faire triompher la candidature de Jean fut l'eunuque Eutrope, alors tout puissant sur le faible Arcadius, et qui devait bientôt regretter de l'avoir appuyée. Il craignait alors un refus, de la part d'un homme qu'on savait sans ambition et fort attaché à sa ville natale, et, au dire de Sozomène, il le fit enlever par surprise. L'évêque d'Alexandrie, Théophile, surveillait jalousement la préparation de l'élection, et se disposait à faire adopter un de ses favoris, le prêtre Isidore. On le devança, et Jean fut choisi par le clergé et par le peuple. Dissimulant sa rancune, Théophile vint lui-même le consacrer, le 26 février 398.

Nous savons, par l'histoire de Grégoire de Nazianze, combien le milieu nouveau où Jean allait exercer son activité était périlleux. Il y continua sa prédication avec

l'ardeur dont il avait donné l'exemple à Antioche, et avec une assiduité remarquable, bien que les affaires de toutes sortes dont il fut surchargé l'aient empêché d'y apporter une régularité aussi constante. Il y eut encore des périodes où il prêcha deux fois par semaine (1). En d'autres temps, il ne parvint pas à le faire plus d'une fois par mois, et il arriva même que le mois se passât sans qu'il eût pu paraître à l'ambon (2). Il prêchait à Sainte-Sophie, au centre de la ville, près du Sénat et du Palais, ou dans cette église de la Résurrection (Anastasie) que Grégoire de Nazianze avait illustrée, ou à Sainte-Irène, ou, comme jadis à Antioche, dans quelque chapelle rustique. Parmi les séries d'homélies qui appartiennent à cette période, se trouvent celles sur *les Actes*, sur les *Psaumes*, sur les *Épîtres aux Thessaloniciens*, etc.

Mais la prédication, si chère qu'elle lui demeure, n'est plus maintenant son seul moyen d'action. Il est chef ; il est maître ; il peut réformer les abus, et, dès son arrivée à Constantinople, il en constate partout. Sous Nectaire, évêque grand seigneur, ceux des membres du clergé qui rivalisaient volontiers de faste avec les magistrats civils s'étaient trouvés fort satisfaits. Ils montrèrent peu de tendresse pour un évêque qui fermait sa porte aux mondains, faisait vendre les objets de luxe qui, à son gré, encombraient la maison épiscopale, mangeait seul, et menait, dit Palladius en rapportant leurs propos, « une vie de Cyclope » (3). Ils avaient pris l'habitude de détourner à leur profit les largesses des femmes charitables ; Jean ouvrit les yeux à la plus riche d'entre elles, la veuve Olympias, et lui enseigna à mieux administrer ses libéralités. Il entreprit de tourner à une activité utile les moines fainéants, qui ne manquaient pas à Constantinople. Il combattit vigoureusement la cohabitation des

(1) Homélie sur le *Psaume XLVIII*.
(2) Chrysostome prêchait [redacted] tenant à l'ambon (Socrate, VI, v).
(3) *Dialogue*, ch. v.

ecclésiastiques avec des femmes autres que leurs mères, sœurs ou tantes. Il institua des hôpitaux et des maisons de retraite. Il prit à cœur l'évangélisation des campagnes, moins pénétrées encore par le christianisme en Thrace que dans la Syrie. Il entra en lutte contre les sectes hérétiques, Novatiens ou Ariens, parfois avec une vigueur un peu rude, par exemple quand, scandalisé par les processions que les Ariens, chassés par Théodose des églises qu'ils avaient occupées sous Valens, faisaient dans la ville en chantant des cantiques, pour se rendre aux réunions qu'ils tenaient à la campagne, il leur opposa des processions catholiques, conduites par un eunuque de l'impératrice ; d'où résultèrent des rixes assez graves (1). Avec plus de succès, il se proposa de ramener à l'orthodoxie les Goths, fort nombreux dans la région depuis le règne de Valens, en recrutant dans leurs rangs un clergé, et en leur donnant des églises. Une des homélies que Montfaucon a publiées (2) le premier nous renseigne très complètement sur cette entreprise.

On imagine aisément combien cette activité réformatrice étonna d'abord, puis troubla une ville accoutumée à la direction nonchalante de Nectaire, et où les fidèles étaient devenus fort experts à concilier les exigences du christianisme avec celles du monde. L'émotion fut d'autant plus vive que Jean semble avoir pris en général aussi peu de ménagements qu'il le fit dans l'affaire des processions ariennes, et qu'il semble aussi que bientôt, devant les résistances qu'il rencontra, il se soit aigri et obstiné.

Nous verrons rapidement comment une ligue enragée se forma contre lui. Le premier conflit auquel il s'exposa le mit aux prises avec celui-là même qui l'avait fait élire, Eutrope. L'année qui suivit son avènement à l'épiscopat marqua le comble de la puissance de l'eunuque. Ce fut cette année 399, où celui-ci se fit octroyer

(1) Palladius, *ibid.*
(2) La huitième.

le consulat, et que Claudien a immortalisée par son vers fameux :

Omnia jam fient eunucho consule monstra.

Eutrope était fort avide ; on l'accusait de vendre les emplois, d'autoriser ensuite ses protégés à récupérer par des exactions les sommes qu'il avait exigées d'eux, de provoquer lui-même des confiscations de biens, dont il savait tirer parti. Jean protesta assez clairement, dans certains de ses sermons (1), contre ces pratiques, et fit même des remontrances, dans certains cas, au ministre tout-puissant. Le heurt décisif se produisit quand celui-ci prétendit violer le droit d'asile, que les églises avaient hérité des temples païens (2) ; l'évêque résista ; Eutrope irrité obtint d'Arcadius la suppression de ce droit. Peu de temps après, la révolte d'un officier Goth, Tribigilde, eut pour résultat ultime la chute d'Eutrope, qui fut contraint de se réfugier à l'église et de se réclamer du privilège qu'il avait fait abolir. Ce fut pour Chrysostome l'occasion du plus beau triomphe oratoire qu'il eût remporté depuis la sédition d'Antioche.

Après Tribigilde, un autre chef Goth, Gaïnas, fit l'indocile. Le rôle qu'avait joué Jean dans l'affaire d'Eutrope, quoiqu'il n'eût pas été du goût de tous, avait grandi son prestige. Quand Gaïnas, campé à Chalcédoine, en face de Constantinople, réclama qu'on lui livrât trois hauts personnages, Aurélien, Saturnin et un troisième qui portait aussi le nom de Jean (3), quand Aurélien et ses deux

(1) Par exemple dans la VII[e] homélie sur l'*Ép. aux Colossiens*, ou dans la II[e] *sur l'Ép. aux Philippiens.*

(2) Cf. Martroye, *L'asile et la législation impériale du IV[e] au VI[e] siècle.* (Mémoires de la Société des Antiquaires, 1919). Il peut se faire que le droit eût donné lieu à des abus ; mais il est douteux qu'Eutrope en fût gêné à cause des abus.

(3) Qu'on soupçonnait d'être trop bien avec l'impératrice ; Zosime du moins (V, 18, 8) dit que beaucoup le regardaient « comme le père du fils d'Arcadius ».

compagnons s'offrirent à se livrer eux-mêmes pour apaiser le Barbare, l'évêque s'entremit, eut une entrevue avec Gaïnas devant l'empereur, et obtint que les victimes exigées fussent seulement bannies. L'intérêt qu'il prit à cette nouvelle affaire s'explique au moins en partie parce que Gaïnas était arien, qu'il demandait pour ses coreligionnaires une église dans l'intérieur de la capitale, et que Jean redoutait de voir compromettre les avantages que l'orthodoxie s'était assurés depuis Théodose.

Le prestige personnel de Jean était grand, et le siège de Constantinople valait à celui qui l'occupait une sorte de primauté sur les régions voisines de l'Asie Mineure (1). Au mois de mai 400, un synode d'évêques thraces et asiatiques se tint sous sa présidence, et eut à examiner, entre autres cas, celui du métropolitain d'Éphèse, Antonin, contre lequel des plaintes assez graves avaient été portées. Antonin mourut quelque temps après, et, à la fin de l'hiver 401, Jean dut se rendre lui-même à Éphèse, où s'assembla un nouveau synode, devant lequel comparurent six évêques simoniaques ; il fit élire évêque de la ville un moine austère, Héraclide, et, en revenant à Constantinople, régla aussi une situation délicate à Nicomédie, où l'évêque Géronce fut déposé.

L'absence de Jean, qui dura plus d'un trimestre, lui fut fatale. Elle permit à ceux que ses réformes avaient blessés de s'organiser et de ruiner son influence ; il se fit en Asie de nouveaux ennemis. Son diacre Sérapion, qui le remplaçait, avait un caractère difficile et commit certaines maladresses. Un de ces évêques ambitieux, qui, au lieu de résider dans leurs diocèses, venaient si volontiers intriguer dans la capitale, Sévérien de Gabales, prédica-

(1) Au concile de 381, le siège avait été mis immédiatement au-dessous de celui de Rome, tandis qu'auparavant la primauté d'Alexandrie était reconnue généralement en Orient et n'avait à compter qu'avec la rivalité d'Antioche. Sur cette question, et sur les canons relatifs aux droits des évêques dans leurs diocèses, voir le chapitre III de *l'Hist. de l'Église* de Mgr. Duchesne, tome II.

teur de talent, mais sans âme, essaya de se faire une popularité au détriment de l'absent. A son retour, Jean se fâcha, sans que nous sachions bien pour quels motifs, et le chassa.

Jean était l'idole de tous les humbles, et il fut accueilli par de vives démonstrations de joie. Mais il avait tout à redouter des grands et de la cour, qu'il ne ménageait pas ; car il continuait âprement à Constantinople la campagne oratoire contre les excès du luxe et les abus de la richesse qu'il avait déjà menée si vigoureusement à Antioche. Depuis la chute d'Eutrope, l'impératrice Eudoxie, qui avait fort contribué à l'événement, avait pris un empire à peu près absolu sur son médiocre époux. Elle avait d'abord favorisé les entreprises de Jean, comme le prouve le rôle que joua un de ses domestiques dans les processions qu'il organisa contre les Ariens. Mais elle ne valait pas beaucoup mieux que le ministre qu'elle avait renversé ; elle était elle-même ambitieuse, cupide, irritable. Elle se brouilla bientôt avec Jean, et finit par devenir son ennemie la plus acharnée.

Nous ne sommes malheureusement pas très sûrement renseignés sur tous les épisodes successifs du conflit, et nous ne pouvons pas juger d'après un dossier complet et authentique en toutes ses parties quelle fut la responsabilité réciproque des deux adversaires. Palladius nous apprend assez exactement les faits matériels ; il a tu à peu près tout ce qui pourrait nous éclairer sur les mobiles des acteurs. Socrate, qui écrit à une distance déjà plus grande des événements, était tenu à moins de prudence et s'est exprimé plus librement. Mais il était en relations avec les Novatiens, que Jean n'avait pas ménagés, et, s'il [redacted] rendu hommage à l'éloquence et au zèle de Jean, il n'est pas sûr qu'en insistant comme il l'a fait sur la véhémence et l'âpreté dont celui-ci [redacted] fut peut-être pas complètement exempt [redacted] cours de cette crise, il [redacted] lui ait pas gardé quelque [redacted] de ses démêlés avec l'évêque novatien Sisinnius. Sozomène et Théodoret

obéissent à des tendances assez différentes, mais dépendent en parti de Socrate pour les faits matériels. Zosime est un païen qui, encore moins que Socrate, devait être porté à éprouver une sympathie bien vive pour le grand évêque. Les biographes de Jean postérieurs à Palladius ne méritent pas beaucoup de crédit. Restent les discours mêmes qu'il a prononcés, aux différentes étapes du conflit. Mais il n'est guère douteux qu'il n'y en ait dans le nombre qui soient apocryphes, ou qui aient été interpolés. Dans l'examen des cas particuliers, il est souvent difficile de décider, quand le ton pris par l'orateur nous surprend ; si l'on doit en conclure que nous sommes en présence d'un faussaire ou d'une rédaction sténographiée trop librement, ou bien si l'Apôtre qui, à Antioche, avait si bien su, en poursuivant sans pitié le vice, garder les ménagements nécessaires envers le pécheur, s'est exaspéré et aigri à Constantinople, quand il a joint au ministère de la parole les responsabilités de l'action, et qu'en agissant il s'est heurté au dur contact des réalités.

Le témoignage le plus digne de foi, parce qu'il émane d'un témoin contemporain, est dans la *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, par un de ses disciple, le diacre Marc (1). La Phénicie est une des provinces de l'empire où, après le triomphe du christianisme, la résistance des païens fut le plus obstinée. Porphyre, dans la lutte qu'il soutint contre eux, désira s'assurer l'appui de l'empereur, et, dans un voyage qu'il fit à Constantinople, avec Marc et avec d'autres, il demanda à Jean d'être son intermédiaire. Jean lui répondit : « Je ne suis pas en état de parler à l'empereur ; car l'impératrice l'a irrité contre moi, parce que je lui ai adressé des reproches, au sujet d'un domaine qu'elle a convoité et qu'elle a ravi à son possesseur. Pour moi, je ne me préoccupe pas de leur colère,

(1) Édition de la *Société philologique de Bonn*, collection Teubner, 1885. Le texte qui va être cité est p. 33 de cette édition.

et je n'en ai cure ; car ils n'ont fait de tort qu'à eux-mêmes, non à moi. S'ils viennent à nuire à mon corps, ils rendent un plus grand service à mon âme. Cependant abandonnons tout cela à la miséricorde de Dieu. » Le morceau est doublement intéressant ; il nous apprend que la querelle entre Jean et Eudoxie eut en somme la même origine que son différend avec Eutrope, et il donne l'impression qu'en présence de l'irritation des souverains, son attitude de fière et noble indépendance put comporter quelque raideur.

Il fallait à Eudoxie, pour abattre Jean, des alliés dans le haut clergé ; elle n'ignorait pas qu'elle en trouverait facilement un en la personne de Théophile. L'occasion de mettre celui-ci en désaccord ouvert avec Jean s'offrit quand vinrent se réfugier à Constantinople quatre moines égyptiens, quatre frères, Dioscure, Ammonios, Eusèbe et Euthymios, que l'on appelait les Grands Frères. Théophile avait eu des démêlés avec eux (1), et les avait accusés d'origénisme, accusation qui commençait à devenir périlleuse. Les Grands Frères, après qu'ils eurent été obligés de s'exiler, trouvèrent bon accueil auprès de Jean, mais aussi d'abord auprès d'Eudoxie. Au contraire, un théologien très orthodoxe, mais d'un esprit étroit et brouillon, l'évêque de Salamine, dans l'île de Chypre, Épiphane, prit violemment parti contre eux, convoqua à la fin de 402 un synode où il fit condamner l'origénisme, et vint à Constantinople, au commencement de 403, faire à Jean une opposition assez inconsidérée. Le séjour d'Épiphane dans la capitale fut bref ; mais trois autres évêques manœuvrèrent aussi contre Jean, d'abord ce Sévérien avec lequel il s'était fâché au retour de son voyage en Asie, ensuite Acace, évêque de Bérée en Syrie, et Antiochos de Ptolémaïs. Un moine, Isaac, et trois veuves, Marsa, Eugraphia, Castricia, entrèrent aussi dans le complot. Il

(1) Ces démêlés sont racontés en détail par Palladius, soit dans son *Dialogue*, soit dans l'*Histoire Lausiaque*.

sembla pendant quelque temps que Théophile fût en mauvaise posture ; Arcadius le convoqua à Constantinople, pour s'y soumettre au jugement d'un concile que devait présider Jean. Mais, avant qu'il fût arrivé, Eudoxie avait changé d'attitude et pris nettement position contre Jean (1). Théophile débarqua au commencement de 403 d'abord à Chalcédoine (2), ensuite à Constantinople, refusa d'entrer en rapports avec lui (3), renversa en quelques jours la situation et d'accusé qu'il était apparut en accusateur. Aux évêques qu'il avait amenés avec lui, il sut en rallier un certain nombre d'autres que Jean avait mécontentés, ainsi que deux diacres déposés par lui et désireux de se venger. Un synode, réuni à Chalcédoine, dans un domaine qui avait appartenu à Rufin et qu'on appelait *le Chêne*, écarta la question de l'origénisme, où Théophile était impliqué, et examina une longue liste de griefs contre Jean. Cette liste nous a été conservée par Photios (3), et il suffit de la parcourir pour comprendre que le procès fut conduit avec parti-pris. Chrysostome essaya d'abord d'opposer synode à synode ; renonça ensuite, sans doute à tort, à sa tentative, et, sommé de comparaître devant l'assemblée *du Chêne*, posa comme condition que les quatre évêques qu'il regardait comme ses ennemis personnels, Théophile, Sévérien, Antiochos et Acace se limiteraient à leur rôle d'accusateur, sans figurer parmi les juges (4). Le synode déclara que cette exigence équivalait à un refus de comparaître et à un aveu. Jean fut déposé avec des considérants qui attiraient l'attention du pouvoir civil sur certains griefs que le concile se reconnaissait

(1) Ce fut peut-être à la suite de cette homélie contre l'avarice dont parle Socrate, et où le public crut reconnaître des allusions à l'impératrice.

(2) Mg. Duchesne, *loc. cit.*, croit qu'il se rendit directement à Constantinople.

(3) Voir le récit de Jean lui-même dans sa lettre au pape Innocent.

(4) Sur l'attitude de Jean en cette affaire, cf. Duchesne, *loc.cit.* ; elle fut probablement plus honnête que politique.

incompétent à juger, parce qu'ils tombaient sous le coup de la loi de majesté. Il attendit, pour se soumettre, d'être sûr qu'on allait employer contre lui la force, et le troisième jour après la sentence, il se livra au *Curiosus* chargé de le conduire en exil.

Ce premier exil fut court. Le peuple ne cacha pas son mécontentement. Le hasard d'un tremblement de terre effraya Eudoxie (1). Elle écrivit elle-même à l'évêque une lettre de repentir, et le fit rappeler. Jean n'était pas encore arrivé plus loin qu'une bourgade de Bithynie, Prenetum. Il revint et fut accueilli par une foule enthousiaste, qui exigea son rétablissement immédiat, quoique lui-même, avec une prudence trop justifiée, eût préféré attendre que, conformément aux canons du concile d'Antioche en 341, il eût été régulièrement réhabilité par un concile plus nombreux que celui qui l'avait déposé.

La paix dura seulement deux mois. A l'automne de 403, Jean était de nouveau brouillé avec Eudoxie. Ce second conflit avait eu pour cause l'érection, sur la grande place de Constantinople où se trouvait le Sénat, en face de la cathédrale, d'une statue en argent de l'impératrice, pour l'inauguration de laquelle furent célébrées des réjouissances dont Chrysostome blâma vivement le caractère païen (2). Nous examinerons, en passant en revue les discours de cette période, si l'on peut déterminer jusqu'à quel point se porta la violence de son langage, et, en particulier, si l'on peut croire qu'il ait traité l'impératrice de Jézabel et d'Hérodias. Quoiqu'il en soit, Eudoxie se débarrassa d'un adversaire qu'elle devait juger irréconciliable par le moyen même que Jean avait redouté ; il fut déposé de nouveau pour avoir repris illégalement possession de sa charge, et de nouveau exilé.

(1) Le tremblement de terre est une hypothèse. Palladius (ch. IX) s'exprime en termes vagues. O. SEECK croit qu'il s'agit de la mort de Flaccilla, la fille aînée d'Arcadius et d'Eudoxie.

(2) Sur la statue, cf. SOCRATE, VI, 18 ; le piédestal existe encore ; les inscriptions dédicatoires sont reproduites C. I. L. III, n° 736.

Il partit avec une escorte de soldats, qui se montrèrent d'ailleurs pour lui respectueux et serviables (1). On l'envoyait dans une bourgade, Cucuse, située aux confins de la petite Arménie. Sa correspondance avec Olympias nous permet de suivre presque jour par jour les péripéties de son voyage, au début duquel il cherchait encore à exercer son activité, en contribuant à organiser l'envoi d'une mission en Phénicie. Mais à mesure qu'il s'éloigna de la côte, il sentit davantage la dureté de l'exil ; il fut malade ; il reçut parfois mauvais accueil des évêques qui gouvernaient les églises qu'il traversait (2). Il fut assez bien reçu à Cucuse ; mais la région était infestée de brigands. On crut prudent de l'expédier dans une forteresse voisine, à Arabissos (3). Plus tard même, ses ennemis (4), mécontents de la popularité qu'il conservait à Constantinople, où après son départ un grand incendie, qui dévora Sainte-Sophie et le palais du Sénat, fut attribué à ses partisans, et où une petite église de *Johannites* s'était constituée en manière de protestation, crurent prudent de l'éloigner encore, et le firent envoyer à Pityonte, sur la côte orientale de la mer Noire, dans la région qui avoisine au nord la Colchide. A la fin de juin 407, Jean se mit en route, assez lentement, puisqu'en septembre il atteignait seulement le Pont. La fatigue l'avait épuisé. Quand il arriva à Comane, il dut s'arrêter la nuit auprès de la ville, dans une chapelle où était enseveli le martyr Basilisque. Il repartit cependant le lendemain, mais il était si faible qu'on dut le ramener sur ses pas. Auprès du tombeau du saint, il communia, pria et mourut après

(1) *Ép. X.*
(2) *Ép. XIV.*
(3) *Ép. VI-IX.*
(4) Eudoxie était morte peu après l'exil de Jean, à qui un successeur avait été donné ; ce successeur, Arsace, ne vécut que quelques mois, et fut remplacé par Atticus ; celui-ci a laissé des témoignages d'une assez grande activité littéraire et théologique, mais qui s'est exercée au delà de la date où s'arrête notre exposé. Cf. à son sujet BARDENHEWER, *Geschichte*, III, p. 361 ; *Christ-Stæhlin*, 1467.

avoir prononcé ces dernières paroles : « Gloire à Dieu pour toutes choses ! » C'était le 14 septembre 407 (1).

Le schisme des Johannites dura une trentaine d'années, au cours desquelles la réhabilitation de Jean s'accomplit progressivement. Atticus dut d'abord rétablir son nom sur les diptyques de l'Église. En 438, ses restes furent ramenés triomphalement à Constantinople et déposés dans l'Église des *Apôtres* par le fils même d'Eudoxie, Théodose II (2).

Le surnom de *Chrysostome* (Bouche d'or) apparaît d'abord en Occident, vers le milieu du VI[e] siècle, et est devenu d'usage courant au cours du VIII[e] (3).

II

L'œuvre de Chrysostome. — Les premiers traités. — L'œuvre de Chrysostome se compose de *traités*, de *discours* et de *lettres*. Les *traités* appartiennent, pour le plus grand nombre, aux temps qui ont précédé sa prêtrise ; quelques-uns cependant, comme les *Lettres*, sont de ses dernières années. Les discours se partagent entre ses douze années d'Antioche et ses cinq années de Constantinople. Il nous sera donc assez aisé de concilier dans notre étude l'ordre de matières et l'ordre chronologique. Nous étudierons d'abord les premiers traités.

Ce sont les deux livres adressés à *Théodore*, qui datent sans doute du temps où Jean était encore ascète (4) ; le traité *Contre les adversaires de la vie monastique*, antérieur sans doute aussi à sa prêtrise ; la *Comparaison du moine et du Roi* ; le livre adressé à *Stagire*, qui est

(1) PALLADIUS, *Dialogue*, 11.
(2) THÉODORET, *H. E.*, V, 36.
(3) Cf. BAUR, p. 58-9.
(4) 369 selon Tillemont et Montfaucon ; 371-78 selon Rauschen.

du temps du diaconat (1) ; le traité sur la *Componction* ; le livre *Pour une jeune veuve* (2) ; le traité *du Sacerdoce*, qui doit être aussi de la période du diaconat, et que saint Jérôme mentionne déjà comme célèbre dans son *De Viris*, en 392 ; le traité *sur la Virginité*, dont il est difficile de préciser la date ; et le traité *sur Babylas*, qui est une sorte d'apologie contre les païens, et qui est postérieur au règne de Julien d'une vingtaine d'années (380 environ) (3).

On voit qu'un assez bon nombre de ces écrits sont relatifs, comme il est naturel, à la vie ascétique, soit qu'ils remontent à l'époque où Jean la menait encore, soit qu'ils soient postérieurs de peu à son retour à Antioche. C'est déjà le cas de l'*Exhortation à Théodore après sa défaillance* (4). Théodore, ami de jeunesse de Jean, est généralement regardé comme celui qui devint plus tard évêque de Mopsueste. Il avait délaissé la vie ascétique, après l'avoir embrassée, séduit par la beauté d'une certaine Hermione. Jean entreprend de l'y ramener et paraît avoir réussi. Ce premier écrit porte encore assez fortement la marque de l'éloquence profane, notamment au début du 1[er] livre, où des souvenirs de Démosthène se mêlent à des réminiscences homériques ; où l'emploi des petits membres de phrase (côla) montre l'auteur habile à se servir des procédés de la sophistique ; mais où

(1) Socrate, VI, 3.

(2) Postérieur en tout cas à la mort de Valens.

(3) Il faudrait ajouter à cette liste — s'il est authentique — le traité sur *la vanité et l'éducation des enfants* publié par COMBEFIS (Paris, 1656) ; étudié par HAIDACHER, *Des heiligen J. Ch. Büchlein über Hoffahrt und Kindererziehung*, Fribourg, 1907 ; réédité par FR. SCHULTE, *De inani gloria* [redacted] *de educandis liberis*, Munster 1914 (programme de Gæsdonck). J'ai, pour [redacted] part, des doutes sur l'authenticité.

(4) Le 2[e] livre diffère un peu du premier par le ton ; l'auteur le qualifie à la fin d'ἐπιστολή. SOZOMÈNE (*H. E.*, VIII, 2) ne parle que d'*une lettre* de Chr. à Théodore ; le premier qui parle de deux est LÉONCE (*Adversus Nest. et Eut.*, III, 7). Il y [redacted] donc quelque obscurité sur la relation des deux livres entre eux ; il semble cependant qu'ils se rapportent au même personnage.

apparaissent aussi déjà les qualités propres à Jean, l'ampleur et l'élan, de vives images ou des comparaisons pittoresques, des traits de mœurs bien observés (1). Dans les trois livres *Contre les Adversaires de la vie monastique* (2), il répond aux objections que les païens ou les gens du monde ne manquaient pas d'adresser à l'ascétisme, et il émet une idée nouvelle et intéressante, en proposant aux pères de famille de confier leurs enfants aux moines, pendant les années périlleuses de l'adolescence, jusqu'au moment où ils seront assez préparés à affronter les tentations. L'influence de la philosophie hellénique est encore très sensible dans beaucoup de ces pages, où tantôt l'inspiration platonicienne apparaît dans les idées comme dans la forme, tandis qu'ailleurs on croit entendre Dion de Pruse ou Épictète. Les morceaux à effet — descriptions, parallèles, tableaux pathétiques — sont fréquents, très soignés, et le goût n'y est pas toujours d'une pureté parfaite. La *Comparaison entre le Moine et le Roi*, qui est déjà esquissée dans un de ces livres, est devenue la matière d'un écrit particulier; il est facile d'y reconnaître la transposition d'un vieux thème stoïcien, où le *sage* tenait la place du moine, et le genre du *Parallèle* (Σύγκρισις) est assez connu par l'exemple des *Vies* de Plutarque pour qu'il n'y ait nul besoin d'insister sur ses origines profanes (3). Les deux livres *sur la componction*, adressés le premier à Démétrius, le second à Stéléchius (sur la pénitence), sont remarquables par l'élégance de l'expression et par la maîtrise avec

(1) Pour les objections que l'on peut faire à l'authenticité de l'un au moins des deux livres, cf. *infra*, p. 567 et suiv., le chapitre sur *Théodore de Mopzueste.*

(2) Datés de 376 par Tillemont et Montfaucon ; de 381-5 par Rauschen.

(3) Malgré le rapprochement que je viens de faire avec le traité précédent, il faut noter que, si le thème est le même, le ton est sensiblement différent. Le style est surtout *isocratique*. Savile a été tenté un moment de douter de l'authenticité de ce petit ouvrage, et il n'est peut-être pas mauvais de le rappeler.

laquelle l'auteur manie le style périodique. Peut-être la composition de l'un et celle de l'autre ont-elles été séparées par un certain intervalle. Jean parle dans lepremier comme s'il était encore dans l'enivrement de la vie monastique, et, dans certains passages du second, comme s'il attachait plus de prix à la solitude intérieure, que l'on doit savoir s'assurer partout, qu'au fait même de quitter le monde et de se retirer au désert.

L'histoire du jeune Stagire est assez curieuse. Il était né, comme Jean, d'une famille riche et notable. Entré dans un monastère à l'insu de son père, avec la complicité de sa mère, il trouva l'épreuve trop dure, quoique ses supérieurs eussent pour lui de grands ménagements, et succomba à une maladie qui le jetait alternativement en des accès violents, convulsifs, et dans une prostration profonde. Quand il sortait des hallucinations qui le poursuivaient, il tombait dans la mélancolie et sentait surgir en lui la tentation du suicide. Cet état ne pouvait guère être considéré par les contemporains que comme la conséquence d'une possession démoniaque, dont Stagire cependant n'avait pas trouvé la guérison en allant la demander aux reliques des martyrs. Dans la *Consolation* qu'il lui adresse, Jean énumère une assez longue série de cas analogues au sien, qui lui montreront que son malheur n'est pas exceptionnel et ne doit pas le pousser au désespoir ; il lui donne ensuite des conseils fins et touchants, où l'on sent déjà l'habile directeur des âmes, et dont l'application lui permettra de combattre, sinon le mal physique qui le tenaille, du moins la tristesse qui en dérive. L'ouvrage est, nous l'avons dit, de la période du diaconat. Jean y apparaît déjà mûri ; l'exaltation de la période ascétique commence à se calmer ; le sens pratique du pasteur tend à prédominer. Si le style reste très soigné, si les figures à la Gorgias ne manquent point, la période est moins soutenue ; le ton s'échauffe et annonce celui qui sera familier à Jean dans l'homélie.

Le traité de *la Virginité* s'inspire du chapitre VII de

la 1re *Épitre aux Corinthiens.* Jean y met la virginité au premier rang, sans condamner le mariage. La comparaison qu'il établit entre l'un et l'autre état le conduit nécessairement à montrer surtout la sublimité du premier et les multiples inconvénients du second (1). Mais il prend grand soin de combattre les hérétiques, qui, comme les Marcionites, condamnent l'œuvre de chair parce qu'ils voient dans la matière le principe du mal. Il ne leur oppose pas seulement la doctrine chrétienne, mais aussi le mot fameux de Platon, dans le *Timée*, sur la bonté de Dieu, d'où ne peut dériver aucun mal. Le traité est d'une belle forme littéraire ; l'auteur y apparaît pleinement maître de sa manière, et, comme dans l'écrit précédent, plus indépendant de l'éducation qu'il a reçue dans les écoles sophistiques. A quelle date l'a-t-il composé ? C'est certainement à Antioche, mais, pour les raisons que je viens de dire, il ne convient pas de le placer parmi ses tout premiers ouvrages.

Le traité adressé à *une jeune veuve* a pour destinataire la femme de Thérasius, qui avait perdu son mari après cinq ans de mariage, et qui appartenait, comme la mère de Jean, à l'aristocratie d'Antioche. La manière, surtout au début, rappelle beaucoup celle des *Consolations* philosophiques. Aux idées générales puisées dans cette tradition, s'ajoutent des réflexions chrétiennes et des exemples bibliques ; des allusions intéressantes aussi aux mœurs ou aux événements contemporains, soit que Jean évoque les dangers de la vie de cour, auxquels Thérasius a échappé par la mort, soit qu'il déplore les invasions des Barbares, qui deviennent chaque jour plus dangereuses. Un petit écrit *sur le mariage unique* (περὶ μονανδρίας) est considéré parfois comme un appendice de

(1) Certaines pages nous choquent un peu ; mais peut-être ai-je trop marqué cet aspect de l'œuvre, au détriment du suivant, dans mes deux ouvrages antérieurs sur Chrysostome. C'est un des points sur lesquels les critiques, assez dénuées de bienveillance, que ne m'a pas ménagées le P. Baur, ne sont pas [redacted] justesse.

la consolation à la veuve de Thérasius, mais rien n'indique qu'il s'adresse spécialement à elle ; c'est une exhortation générale.

Le chef-d'œuvre de cette première période, déjà si riche et si intéressante, quoique la véritable originalité de Jean n'ait pas pu alors se dégager entièrement, est le traité *sur le Sacerdoce*, en six livres (1). Jean, nous l'avons déjà indiqué, connaissait l'*Apologie* de Grégoire de Nazianze *pour sa fuite*, et s'en est inspiré assez largement. Mais il ne s'est pas borné comme lui à indiquer les aspects les plus importants du sujet ; il l'a étudié systématiquement, d'une manière si précise et si complète que son œuvre était déjà considérée comme classique au temps d'Isidore de Péluse (2), et l'est demeurée. Il lui a donné la forme d'un dialogue, dont l'occasion est fournie par une aventure personnelle : Jean avait un ami, Basile; à une date qu'on peut fixer en 373 ou aux alentours de cette année, on voulut les consacrer évêques, l'un et l'autre. Jean, obéissant au même sentiment que Grégoire et ne se croyant pas digne encore d'une aussi haute fonction, se déroba , à l'insu de Basile, qui, pour employer le langage de Grégoire, « fut pris », et dut se résigner. Il n'est pas tout à fait sûr que dans cette histoire il n'entre pas quelque fiction littéraire, inspirée à Chrysostome par ce qu'il savait du cas de Grégoire (3).

(1) On l'attribue généralement à la période du diaconat (381-6), quoique certains, avec beaucoup moins de vraisemblance, le fassent remonter à celle de la retraite (374-80). Le meilleur éditeur du traité, Nairn, veut au contraire le rabaisser jusqu'après 386 ; il le conclut d'un passage de l'homélie : *In illud, vidi dominum*, postérieure à 386, où le traité serait *annoncé*. Chrysostome vient de parler du sacerdoce ; il s'arrête, et promet d'en montrer la grandeur dans une autre occasion. Il peut se faire que ce soit, non l'annonce du traité, mais la promesse d'envisager plus complètement le sujet, en s'inspirant du traité, dans un autre sermon ; peut-être même est-ce purement une formule de circonstance.

(2) *Ep. XV ad Eustathium.*

(3) Cf. entre autres Colombo : *Il prologo del* περὶ ἱερωσύνης, dans le *Didaskaleion*, I. M. Nairn pense que Basile est sans doute Basile de Raphanée.

Jean n'a pas, dans le corps du livre, pris un grand soin de rivaliser avec la vie, le naturel et le pittoresque des dialogues platoniciens, et on peut dire qu'il conçoit le genre à la manière de Cicéron, à la manière oratoire, plutôt qu'à la manière du dialecticien et du poète dramatique qu'est Platon. Mais le début de son œuvre a beaucoup de charme, surtout dans les pages, auxquelles nous avons fait déjà des emprunts, où il raconte comment Anthousa le retint d'abord, quand il commença à penser à la solitude. Le discours qu'il prête à sa mère a été écrit avec un soin délicat, dans la manière isocratique, en longues périodes, avec d'industrieux agencements de mots, des clausules savantes, et l'emploi de tous ces ornements que Cicéron appelait les *lumina orationis*. Ceux de Jean lui-même et de Basile, conçus comme un plaidoyer avec sa réplique, sont conformes à toutes les règles (1). — Le livre II continue le débat entre les deux amis et commence à exposer les devoirs du prêtre. Le IIIe contient la page célèbre sur la grandeur du sacerdoce. « Le sacerdoce s'accomplit sur cette terre ; mais il prend rang dans la catégorie des dignités célestes. Et c'est avec pleine justice. Car ce n'est ni un homme, ni un ange, ni un archange, ni aucune autre puissance créée qui a établi ce service, c'est le Paraclet lui-même. C'est lui qui nous a appris, alors que nous demeurons encore dans la chair, à nous élever à l'office des anges. Il faut donc que celui qui [redacted] reçu la consécration soit pur, comme s'il se tenait dans les cieux mêmes, au milieu des puissances célestes..... Quand tu vois le Seigneur sacrifié et gisant, le prêtre présidant au sacrifice et priant, et tous les assistants rougis de ce sang précieux, peux-tu croire que tu es encore parmi les hommes, et que tu te tiens sur cette terre, et non plutôt que tu [redacted]

(1) Voir [redacted] particulier dans le second l'apologie du mensonge inspiré par une intention droite, avec l'exemple des stratèges, celui des médecins, etc. ; c'est tout à fait le ton de l'école.

transporté tout droit aux cieux, et que, bannissant de ton être toute pensée charnelle, tu contemples les choses célestes avec le regard de l'âme et de l'esprit pur ? (1) » Dans cet admirable IIIe livre, Chrysostome s'abandonne avec une exaltation joyeuse à l'élan de sa foi et de son éloquence. Dans le IVe, il y a un certain effort pour revenir au dialogue, et l'influence socratique ou platonicienne est encore très sensible. C'est le livre consacré à définir les devoirs du prêtre en tant que prédicateur et à donner les règles de l'éloquence chrétienne, que Jean tire des modèles fournis par le grand apôtre, dont il a sans cesse, au cours de sa carrière, recommencé le panégyrique, de saint Paul. Paul a dit qu'il était un ignorant en matière de style, mais non pas de doctrine. « Si donc j'exigeais l'élégance d'Isocrate et l'ampleur de Démosthène et la gravité de Thucydide et l'élévation de Platon, il faudrait faire appel à ce témoignage de saint Paul. Mais je sacrifie tout cela, tous les ornements superflus de l'éloquence profane, et je n'ai cure de l'expression ni du style. Permettons à la langue d'être pauvre, à l'agencement des mots d'être simple et naturel, pourvu que ni la doctrine ni la rectitude des opinions ne recèle l'ignorance ; et pour voiler notre propre insuffisance, n'allons pas enlever au bienheureux Paul le plus grand de ses mérites et le principal de ses titres ». Quelle éloquence dans cette condamnation de l'éloquence ! En réalité tout le livre a pour but de prouver que le prêtre doit posséder au plus haut degré l'art de la parole et l'habileté dialectique. Le livre V précise la définition du discours chrétien, de l'*homélie*, et pourrait donner lieu à mainte observation intéressante sur l'accord entre les théories de Jean et sa pratique. Il faut tout au moins y relever la preuve formelle que, si bien doué qu'ait été Jean, son talent a dû beaucoup à l'art et au travail, de son propre aveu : « Puisque l'élo-

(1) On voit ce qui s'associe ici de platonisme à l'élan mystique de la pensée chrétienne.

quence » — notez cette déclaration — « est l'œuvre non de la nature, mais de l'instruction, quelqu'un fût-il arrivé à la posséder en sa perfection, elle lui fait défaut et l'abandonne, s'il ne cultive pas cette faculté par une application et un exercice constants. Les plus habiles ont donc encore plus d'effort à faire que les plus ignares. Car ils ne courent pas, les uns et les autres, le même risque, s'ils se négligent ; mais le risque est d'autant plus grand pour les premiers qu'il y a plus de distance entre eux et les autres. Aux autres, nul ne songe à faire reproche, s'ils ne font jamais rien qui vaille. Mais eux, s'ils ne se montrent pas toujours supérieurs à ce que l'on attend d'eux, ils seront exposés de la part de tous à d'innombrables critiques. » On ne trouverait pas, dans l'œuvre de Chrysostome, un second passage où s'exprime aussi librement cet amour du bien dire, qui, chez Grégoire de Nazianze, s'épanche en tant d'effusions charmantes. Il faudrait citer aussi les réflexions qui suivent sur le mauvais goût de la foule, auquel le prédicateur doit savoir résister, et plus encore peut-être sur la liberté de parole qu'il doit toujours revendiquer. Dans le VIe et dernier livre, Jean met le prêtre en parallèle avec le moine ; et c'est pour lui donner la préférence. Préférer à la poursuite héroïque du perfectionnement intérieur le service du prochain et l'exercice de la charité, c'est désormais l'idéal qui inspirera toute sa vie.

La valeur du traité du *Sacerdoce* est, on le voit, très grande ; nous n'avons pas à entrer ici dans le détail des préceptes que donne Jean ; il suffit que le lecteur ait pu sentir combien l'inspiration est élevée et noble. Par l'ampleur de la conception, par le bel équilibre de la composition, par l'élégance, l'éclat et le mouvement du style, ces six livres composent vraiment une belle œuvre littéraire, digne des plus pures traditions classiques, et dont il serait difficile de trouver l'équivalent dans la littérature profane du IVe siècle.

Deux autres traités de la période que nous étudions

ont un objet plus particulier, et peuvent être mentionnés plus brièvement. L'un qui est intitulé : *Démonstration de la divinité du Christ contre les Juifs et les païens* fonde cette démonstration sur la réalisation des prophéties, tant des prophètes de l'Ancien Testament, que de Jésus lui-même, et prélude en quelque sorte à la prédication que Jean, devenu prêtre, entamera bientôt contre les Juifs. Le second est également en rapport avec une homélie, prononcée le 24 janvier, jour de la fête de saint Babylas, en 387 selon Tillemont, en 388 au plus tôt selon Rauschen (1) ; il est intitulé dans les manuscrits *Discours sur le bienheureux Babylas et contre Julien et à l'adresse des Grecs*. C'est un traité d'une forme très oratoire, qui a été écrit, nous dit l'auteur lui-même, vingt ans après les événements qui en ont fourni la matière, c'est-à-dire en 382. Car ces événements nous reportent au règne de Julien. Gallus, pendant son séjour à Antioche, avait fait transporter à Daphné les reliques de l'évêque et martyr Babylas. Julien, indigné, disait-il, d'un voisinage indécent dont souffrait ainsi le fameux oracle d'Apollon, avait fait ramener le cercueil dans la ville. Mais le martyr se vengea, et le 24 octobre 362, un incendie ravagea le temple du Dieu. Le traité de Chrysostome, est, à propos de ce thème particulier, une sorte d'apologie, assez souvent violente, et qui n'échappe pas toujours aux défauts du genre. Il est intéressant surtout par les détails — assez vagues d'ailleurs — que Jean rapporte sur le conflit entre Babylas et un empereur de son temps (2), et par ceux qu'il donne sur le transfert opéré par Julien et sur l'incendie qui suivit. Ces derniers, provenant d'un témoin oculaire, sont au contraire précis et pittoresques.

(1) P. 525.
(2) Sans doute Philippe.

III

Les Discours ; 1re période : la prédication de Jean à Antioche (386-398). — La première année de la prédication de Chrysostome à Antioche est déjà singulièrement remplie, comme nous l'avons vu en racontant sa vie. A peine ordonné prêtre, dès le début de 386, il prononce sa première homélie. Elle fait contraste avec celle que prononça, dans la même circonstance, Grégoire de Nazianze, et qui est d'une grande simplicité, toute consacrée à un commentaire du début des *Proverbes*. Celle de Chrysostome est au contraire un discours d'apparat, très fleuri et très soigné ; l'orateur est soucieux de payer sa dette à Flavien, qui vient de l'ordonner, et de se faire bien venir du troupeau qu'il va l'aider à diriger, en montrant tout son talent. Pour des raisons analogues sans doute, il se consacra alors moins exclusivement que dans la suite à cette prédication morale où il devait exceller. Il fit plus de théologie et de polémique ; il entreprit des campagnes contre les Juifs ou les Anoméens. Il prononça aussi d'assez nombreux panégyriques ou discours d'apparat, divers éloges de martyrs que nous avons perdus et auxquels il a fait ailleurs des allusions, un panégyrique de Philogone, qui s'est conservé, un sermon pour la fête de Noël. L'année suivante, en 387, après qu'il eut continué sa prédication contre les Anoméens, prêché pour l'Épiphanie, pour la fête du martyr Lucien, recommencé sa polémique contre les Juifs (1), la célèbre sédition d'Antioche lui permit de révéler toute la puissance que son éloquence pouvait atteindre, et le fit apparaître comme l'homme le plus capable sans doute qu'il y ait eu depuis Démosthène d'agir par la parole sur une foule, de l'entraîner, de l'émouvoir, de l'apaiser, d'éveiller

(1) Cf. Rauschen, p. 511.

en elle tous les sentiments qui convenaient aux circonstances.

Les homélies sur les statues. — Les empereurs du IVe siècle ont eu de grands besoins financiers, et leurs agents avaient la main dure quand ils faisaient rentrer les impôts. La correspondance de Basile ou celle de Grégoire de Nazianze, par de fréquentes interventions auprès des magistrats en faveur de contribuable obérés, nous renseigne abondamment sur ce point. En 387 (1), à Antioche, les exigences de Théodose furent fort mal accueillies. Un impôt extraordinaire avait été prescrit, dont l'occasion était fournie par les fêtes en l'honneur de la dixième année de règne de Théodose et de la cinquième d'Arcadius, associé par lui à l'empire.

Le rescrit qui en apporta la nouvelle eut pour effet immédiat une émotion (2) très vive. Les notables en pleurs allèrent protester auprès du *Comte d'Orient* ou du *Consulaire de Syrie* (3) et se déclarèrent incapables de supporter une charge aussi lourde. Leur protestation accomplie, ils rentrèrent chez eux ; mais quand la foule fut avertie, toute cette plèbe d'Antioche, si excitable et si remuante, se porta au domicile de l'évêque Flavien, qui n'était pas là. Déçue, elle se retira en murmurant, reflua vers le portique qui avoisinait le palais du Sénat, envahit un établissement de bains, y salit et y dégrada les images impériales et coupa les cordes qui soutenaient les lanternes. Retournés dans la rue, les émeutiers mirent la corde au cou des statues de l'empereur, de l'impératrice Flaccilla, des deux jeunes princes Arcadius et Honorius,

(1) C'est du moins la date la plus probable ; on a pu hésiter entre 386 et 387 ; cf. RAUSCHEN, p. 259 et 512. Théodoret est évidemment dans l'erreur, en la plaçant après le massacre de Thessalonique (V, 19), ainsi que Sozomène en la plaçant encore plus tard, en 392 (VII, 23). Ambroise en parle déjà à la fin de 386 (*Ep. XL*).

(2) Les événements nous sont connus avec des détails très précis par les 21 homélies de Chrysostome et par 4 discours de Libanius.

(3) C'est à l'un des deux qu'ils ont dû s'adresser ; nous ne savons pas exactement auquel.

et de Théodose l'ancien ; les brisèrent en morceaux, qu'ils traînèrent à travers la ville et qui finirent par servir de jouets aux enfants. La maison d'un notable, qui avait prêché la sagesse, fut incendiée, et la foule allait mettre le feu à la résidence impériale, quand le chef de la police se décida à faire sortir ses archers. A midi le calme était rétabli. Ces événements eurent lieu peu avant le carême, à la fin de janvier.

De nombreuses arrestations furent opérées, et des exécutions eurent lieu, par le glaive, par le bûcher, à l'amphithéâtre ; quelques-uns même de ces enfants qui avaient joué avec le bronze sacré tombèrent sous le coup de la loi de lèse-majesté et ne furent pas épargnés. Le premier discours de Libanios, la troisième homélie de Chrysostome dépeignent en traits expressifs la terreur qui pesa sur Antioche ; la fuite éperdue de tous ceux qui purent trouver un véhicule, un cheval ou un mulet ; et l'angoisse de ceux qui restèrent, les portes closes, sans oser se montrer dans la ville parcourue par les policiers. Théodose ne révéla tout ce dont il était capable pour se venger que plus tard, lors de la répression de l'émeute de Thessalonique. Mais on connaissait déjà son caractère violent et on s'attendait à tout. L'attente dura des semaines ; la famine commençait à menacer la banlieue envahie par les fugitifs. Chrysostome, dans la ville dévastée, dut d'abord interrompre sa prédication. Flavien, malgré son âge, était parti en hâte pour Constantinople, et comptait sur l'approche de la fête de Pâques pour attendrir l'empereur. Quand il arriva, celui-ci avait déjà expédié en Syrie deux commissaires, Césaire et Hellébique, munis de pleins pouvoirs pour faire l'enquête et chargés, par mesure préalable, de prescrire la fermeture des théâtres, du cirque, de l'amphithéâtre, des bains publics ; la suppression momentanée de l'annone ; la dégradation d'Antioche qui perdait son titre de métropole, transféré à Laodicée.

Arrivés le lundi de la troisième semaine du carême, les

deux commissaires se montrèrent relativement modérés. Ce fut cependant une séance tragique, que celle qu'ils tinrent au tribunal, dès le mercredi, et qui, contrairement aux usages, s'ouvrit à la lueur des lampes, à minuit. Chrysostome y assista ; Libanios figurait parmi les assesseurs de Césaire et d'Hellébique. A la fin de la journée suivante, au milieu de la désolation générale, on vit emmener en prison, à travers le marché, les sénateurs enchaînés ; les commissaires renvoyèrent la décision à l'empereur, et l'un d'eux, Césaire, consentit à se rendre auprès de lui, porteur des supplications de la cité. Il fit le voyage avec une hâte extraordinaire, en six jours (1), sans même prendre le temps, dit Libanios, de changer d'habits ou de chaussures (2). L'Empereur fut traitable. Chrysostome, dans la XXIe homélie, en attribue le mérite à l'intervention de Flavien ; Libanios l'attribue à celle de Césaire, qui fut sans doute décisive, sans que celle de l'évêque eût été inutile. Flavien fut de retour à Antioche pour Pâques.

Pendant toute cette crise, le zèle de Jean fut admirable. Libanios semble avoir fait son devoir lui aussi ; mais les quatre discours qu'il a composés à l'occasion de ces événements ont été écrits plus tard, à tête reposée (3), tandis que nous avons les homélies de Chrysostome telles qu'elles ont été prononcées, et elles nous permettent de suivre le développement de la crise presque jour par jour. On [redacted] essayé de déterminer la date exacte de chacune d'entre elles, et on arrive à des résultats assez différents, selon que l'on admet pour la date où la Pâque était célébrée à Antioche la règle alexandrine (4), ou que l'on pense qu'on

(1) On en mettait ordinairement une trentaine.

(2) *Or.*, I, 687.

(3) En effet l'un de ces discours se donne pour prononcé en présence de Théodose, et Libanios [redacted] apprend lui-même ailleurs qu'il [redacted] quitta pas Antioche.

(4) Selon cette opinion, qui est celle de Tillemont, la Pâque de 387 aurait eu lieu le 25 avril ; avec le système de Rauschen, elle [redacted] eu lieu

s'y conformait à la coutume juive, et selon qu'avec Tillemont on adopte pour durée du carême, dans la même région, une période de sept semaines, ou qu'avec Rauschen, on prend pour point de départ la donnée que le jeûne était observé pendant cinq jours de la semaine (le samedi et le dimanche étant les deux jours sans abstinence), ce qui, pour un carême de 40 jours, qui, au témoignage de Chrysostome, finissait le dimanche avant le Vendredi-Saint, en reporterait le commencement à neuf semaines avant Pâques. Il reste de l'incertitude dans ces calculs ; mais la seule chose essentielle est de lire les homélies dans l'ordre où elles se sont réellement succédé ; cet ordre n'est pas exactement celui que nous ont transmis les manuscrits ; il est toutefois assez facile de le rétablir en général. La première des vingt et une homélies auxquelles la tradition a donné le titre d'*Homélies sur les statues* est, nous l'avons vu, hors série ; elle est antérieure à la sédition ; mais elle entame un thème qui se retrouvera dans toutes, la prédication contre l'habitude des jurements. La seconde est celle qui a été prononcée dès que Chrysostome put reprendre la parole, après sept jours de silence. Celles qui portent les n°s III à VIII se sont succédé l'une à l'autre, pendant la même semaine ; la troisième est postérieure au départ de Flavien ; la huitième a été prononcée le samedi. Jean prononça le dimanche celle qui porte le n° 15, puis, au cours de la seconde semaine, celles qui portent les n°s IX, X, XVI ; il se tut pendant la troisième, qui coïncida avec l'arrivée des commissaires, leur enquête, les arrestations faites sur leur ordre ; pendant la quatrième, il prononça les homélies XVII, XI, XII, XIII ; pendant la cinquième, l'homélie XVIII ; quand il a prononcé l'homélie XIV, qui a été mal classée dans nos manuscrits, la décision de l'empereur était imminente,

le 21 mars. Sur toutes ces questions, cf. Rauschen, p. 259, et 512. Voir aussi l'étude de Hug, dont on trouvera l'indication chez Rauschen.

et les bruits les plus contradictoires commençaient à circuler. La XXe nous apprend que ces bruits deviennent encourageants. Enfin, la XXIe fut prononcée devant Flavien, porteur de la bonne nouvelle, le jour de Pâques. La XIXe est hors série comme la première, et ne semble avoir été placée parmi les autres que parce qu'elle traite encore le thème des jurements ; elle doit être postérieure à Pâques (1).

Ce qui frappe le plus le lecteur, dans ces belles homélies, c'est que Jean se donne tout entier. Cette puissance de sympathie, qui arrive à créer un lien si étroit entre l'orateur et son auditoire, est le caractère général de son éloquence. Mais, par l'effet des circonstances tragiques qui lui fournissent ici sa matière, il y est porté à son plus haut point. Aussi pouvons-nous saisir, à travers ces 19 discours, toutes les impressions par lesquelles est passé, au cours de ces journées terribles, un public qui était composé principalement de petites gens, beaucoup de riches ayant fui ; un public qui, quand le danger paraissait le plus grave, se pressait à l'église, et qui devenait moins nombreux dès qu'une rumeur favorable se répandait ; une foule impressionnable et mobile, qui allait vers Dieu quand elle tremblait et l'oubliait dès qu'elle se rassurait. Pendant les premières semaines surtout, elle afflue, pour se réconforter à la parole ardente de Jean, comme elle avait couru, dès la proclamation de l'édit, implorer l'appui de l'évêque Flavien. Au milieu de ses frères éplorés, Jean se lève, comme un des leurs, comme un homme qui partage leurs craintes, qui revendique les mêmes responsabilités, qui leur parle avec l'autorité qu'il tient de Dieu, mais aussi avec l'émotion et la simplicité d'un compagnon d'infortune.

(1) Elle est fort intéressante ; car elle a été prêchée devant une affluence de villageois, accoutumés à parler le syriaque, et dont Jean célèbre, dans une peinture idyllique, la vie simple et honnête, qu'il oppose à celle des citadins. Elle ne contient rien sur la sédition.

Il a dû se taire pendant sept jours. Dès qu'il le peut, il reparaît à l'ambon, et, dans son premier sermon, il décrit la détresse de la cité. Ce serait le moment de se lamenter, ou de prier, plutôt que de tenir des discours. Antioche est comparable à Job, et les autres villes devraient venir pleurer sur elle. Elle était une ruche bruyante ; un silence morne y règne aujourd'hui. Chrysostome voudrait s'arrêter, après s'être associé ainsi aux pleurs de ses frères. Cependant, il rappelle cette homélie qu'il avait prononcée quelques jours auparavant, et où il avait reproché aux habitants de jurer à tout propos, sans respect pour la majesté divine ; et il voit dans certaines des paroles qui lui ont échappé à ce sujet un pressentiment, et comme une inspiration divine. Dans une cité indisciplinée, telle que l'était Antioche, comment tout ne deviendrait-il pas possible ? Les grands crimes se préparent dans les mauvaises habitudes journalières ; la révolte soudaine naît de la licence à laquelle on a fini par devenir indifférent. Peu à peu le ton de l'orateur se fait plus grave ; la réprimande est plus mordante. Jean se sent maître de son public, et redevient l'orateur chrétien qui exhorte et qui condamne. Il montre, à la lumière des événements récents, la vanité des choses humaines. Quelques jours après, voici que Flavien est parti ; et l'on espère qu'il pourra devancer ou rattraper tout au moins les messagers chargés d'annoncer la révolte à Théodose ; car on sait que, dans leur hâte, ces messagers ont fourbu leurs chevaux et ont dû continuer leur voyage en voiture. Le carême d'autre part a commencé. Jean redonne à sa prédication le ton didactique ; il explique le véritable caractère du jeûne, auquel il dénie toute valeur, s'il ne s'associe pas à une bonne conduite. Mais à cette instruction il mêle fréquemment le rappel des circonstances, soit en parlant, dans l'exorde, des espérances que la mission de Flavien a fait naître, soit en faisant, dans la seconde moitié de son discours, une description des exécutions déjà accomplies, que je citerai comme un

bon exemple du pathétique où il excelle : « Les uns ont péri par le fer, d'autres par le feu, d'autres ont été livrés aux bêtes, non seulement des hommes, mais même des enfants, et ni l'innocence de leur âge, ni l'entraînement de la foule, ou la pensée que les coupables, pour agir ainsi, avaient été enflammés de fureur par les démons (1), ni l'excès évident du tribut réclamé, ni la pauvreté, ni l'excuse d'avoir partagé la faute de tous, ni la promesse de ne jamais plus rien oser de semblable à l'avenir, ni aucune autre considération, en un mot, n'a pu les sauver, mais, sans aucune indulgence, ils furent conduits au barathre, gardés de droite ou de gauche par des soldats en armes, qui empêchaient que personne pût soustraire à leur sort les condamnés. Leurs mères les accompagnaient à distance ; elles assistaient à la décapitation de leurs enfants, sans oser déplorer leur infortune ; la terreur triomphait de la douleur, et la crainte était plus forte que la nature. Comme ceux qui voient du rivage des naufragés se lamentent, sans pouvoir approcher des malheureux que les flots engloutissent et les leur arracher, de même en ce jour les mères, empêchées par la peur des soldats tout autant qu'on l'est par celle des vagues, n'osèrent s'approcher ni arracher leurs fils au supplice, et même elles eurent peur de pleurer (2) ». La IVe homélie traite encore du jeûne et des jurements, mais commence par un exorde sur l'utilité de l'épreuve. La Ve se relie directement à la précédente, qu'elle continue. L'exorde de la VIe laisse voir que l'auditoire trouve maintenant la prédication un peu austère. Jean continue cependant ses instructions morales ; mais, préoccupé de l'arrivée imminente des commissaires, il prend soin aussi, par un développement sur le respect dû aux magistrats et la

(1) Chrysostome et Libanios disent également qu'un accès de folie comme celui qui a saisi le peuple ne peut s'expliquer que par une inspiration démoniaque.

(2) *Hom.*, III, 6.

nécessité des lois, de leur préparer une réception honorable. Un prédicateur qui connaît son métier, sait qu'il ne faut pas réprimander toujours et qu'on obtient parfois un progrès en ayant l'air de croire qu'il est déjà réalisé. Voici donc que Jean feint de voir apparaître, au contact de l'épreuve, une nouvelle Antioche, guérie de sa licence, où l'aspect des rues est grave, où l'on n'entend plus de chansons obscènes, et, si Flavien a pu rattraper les messagers envoyés à l'empereur, n'est-ce pas une grâce de Dieu, concédée au repentir ? Usant de l'avantage qu'il vient de prendre, l'orateur, dans les homélies suivantes, redevient à peu près uniquement catéchiste et commente deux versets de la Genèse, ou traite d'autres thèmes moraux.

L'entre-acte est terminé, et le drame semble devoir recommencer avec la venue de Césaire et d'Hellébique. Ceux-ci toutefois font preuve d'une certaine clémence. Les homélies XVII, XI, XII, XIII se rapportent à ce moment. Elles commencent toutes par un verset (18) du *Psaume LXXI* : *Béni soit le Seigneur,...* et opposent à l'inquiétude antérieure l'impression plus favorable qui tend à prévaloir. La XVIIe en particulier est intéressante par le rôle que Jean attribue aux moines, qui, dit-il, dans les jours les plus critiques, ont quitté leur solitude pour venir consoler et encourager le peuple antiochien. A leur zèle charitable, il oppose l'indifférence égoïste des philosophes, qui ont abandonné la ville en danger. Nous ignorons par ailleurs ce que firent les philosophes. Mais le plus en vogue des rhéteurs, Libanios, était resté, dans son école vide ; ce sont ses élèves qui avaient fui, et il le leur reproche amèrement dans un des discours relatifs à la sédition.

Quelques jours après l'arrivée des commissaires, la satisfaction qu'avaient éprouvée les gens d'Antioche à les trouver moins durs qu'on ne l'avait craint était déjà émoussée ; et ils commençaient au contraire à se plaindre des mesures dont ils avaient d'abord reconnu la clémence

relative. L'Antioche grave et pure dont Jean avait naguère célébré la naissance s'évanouissait. Le cirque, l'amphithéâtre, le théâtre, les bains fermés, c'était plus d'ennui qu'on n'en pouvait supporter. Privée des thermes, la foule courait à l'Oronte, se baignait dans les eaux du fleuve, et s'y livrait à mille folies, sans grand respect de la pudeur. Jean était obligé de reprendre le ton de l'admonestation sévère (1).

Enfin, voici l'empereur fléchi ; la clémence l'emporte chez lui sur la colère légitime. Flavien revient, et, pour le jour de Pâques, Chrysostome prononce son XXIe et dernier sermon. Il répète, comme il l'avait dit déjà au temps du danger : « *Dieu soit loué* ! ». Flavien est revenu plus vite qu'on ne l'espérait et avec des nouvelles que nul ne pouvait souhaiter meilleures. Dieu lui a donné sa récompense. Quand il était parti, il avait laissé à l'agonie une sœur qu'il a retrouvée guérie ; et l'empereur lui a accordé ce qu'il n'eût accordé à aucun autre. Jean raconte alors l'entrevue de Flavien et de Théodose, comment Théodose a reçu l'évêque en lui parlant de sa vieille affection pour Antioche ; comment l'évêque l'a interrompu — sans doute par crainte de ce qui allait suivre — en invoquant l'indulgence que Dieu a montrée pour Adam ; en attribuant aux démons la responsabilité d'avoir soufflé l'esprit de révolte, en évoquant la gratitude qui accueillera le pardon, et grâce à laquelle l'empereur recouvrera mieux que les statues détruites ; il fera que son image sera pieusement conservée dans l'âme de chaque citoyen reconnaissant. Il sera plus honoré par eux que ne le fut jamais le fondateur de leur ville. Et ce n'est pas seulement Antioche qui a député Flavien auprès du Souverain. Toute l'armée des anges l'assiste et s'unit à sa prière. Si du reste l'empereur se montre impitoyable, Flavien n'osera pas rentrer dans la cité condamnée ; il ira chercher ailleurs un exil désespéré.

(1) Fin de l'*hom. XVIII*.

Flavien rentre au contraire comme en triomphe. L'homélie par laquelle Jean lui témoigna la joie de son troupeau est la dernière que lui ait inspirée la sédition. Cette crise redoutable avait mis en plein jour toute sa grande âme. Elle avait révélé jusqu'où son dévouement pouvait aller, et quelle hauteur son éloquence pouvait atteindre.

Caractères généraux de la prédication de Jean à Antioche. — Au sortir de cette période héroïque, où il avait conquis l'autorité et l'affection, Jean se consacra pendant onze années à sa mission de pasteur des âmes. Il savait tout ce qu'il y a de faiblesse cachée dans le cœur de l'homme ; il savait ce qu'il y avait de vices et de tares dans la société contemporaine ; il savait que l'Église elle-même, depuis qu'elle comprenait cette société presque tout entière, risquait chaque jour davantage de se laisser contaminer par elle. Mais son ambition était d'autant plus grande et son espérance d'autant plus ardente que la tâche lui apparaissait plus nécessaire et plus difficile. N'avait-il pas tracé d'un mot son programme, à la fin de la première homélie *sur les statues*, quand il s'était écrié : « Un seul homme suffit, s'il est enflammé de zèle, pour réformer tout un peuple » ?

Il fut d'abord l'apôtre de la charité, non point comme on l'a parfois représenté, une sorte de tribun discutant dans la chaire la question sociale, mais un ami des humbles dont il savait les souffrances, et un adversaire impitoyable moins de la richesse elle-même, encore moins de la propriété, que du luxe abusif et de l'avarice insatiable. Non pas qu'on ne trouve chez lui des déclarations hardies ou sévères, et qu'il n'ait non seulement proclamé l'égalité naturelle de tous les hommes, principe trop chrétien pour qu'il le méconnût, mais même avancé que c'est « la communauté qui est naturelle, plutôt que la propriété (1) ». Il a dit aussi qu'à l'origine des grandes for-

(1) J'ai réuni les textes les plus caractéristiques p. 62 de mon volume de la Collection *les Saints*.

tunes se trouvait toujours l'injustice, sous la forme de la fraude ou de la violence. Il a, comme Basile, condamné, avec l'usure, le prêt à intérêt en lui-même. Mais, dans un esprit de soumission à Dieu, il accepte — ou subit — la société telle qu'elle est constituée, sans attribuer au prédicateur d'autre tâche que d'en corriger les maux par l'amélioration morale de l'individu. Il prêche donc la charité, non pas tant sous la forme de l'aumône matérielle, que sous celle du don de soi. Dans cette prédication ardente est une des sources les plus admirables de son éloquence. Il a trouvé quelques-uns de ses plus beaux accents quand il proclame, avant Bossuet, l'éminente dignité des pauvres. Incarnant déjà le Christ dans chaque pauvre, il lui fait tenir ce langage : « Certes je pourrais me nourrir moi-même ; mais je préfère errer en mendiant, tendre la main devant ta porte, pour être nourri par toi ; c'est par amour pour toi que j'agis ainsi ; j'aime donc ta table, comme l'aiment tes amis ; je me glorifie d'y être admis et à la face du monde je proclame tes louanges ; je te montre à tous comme mon nourricier (1) ». Ou bien encore : « Ce que je vais dire est douloureux, est horrible ; cependant il faut que je le dise. Mettez Dieu au même rang que vos esclaves. Vous donnez par testament la liberté à vos esclaves : libérez le Christ de la faim, de la nécessité, des prisons, de la nudité. Ah ! vous frémissez à mes paroles (2) ! » — « La charité est la plus grande des grâces : pratiquons-la, et nous ne serons pas inférieurs à Pierre ou à Paul, malgr leurs miracles (3) ». — Il répond aux objections que le fond de sa prédication sur la richesse, c'est, avec le devoir de charité, le détachement des biens de ce monde, soit que, s'inspirant du tableau qu'a tracé l'auteur des *Actes* de la première communauté chrétienne de Jérusalem, il y

(1) *Hom. XVI* in *Ep. ad. Rom.*
(2) *Hom. XVIII, ibid.*
(3) *Hom. III, in Ep. ad Hebr,*

trouve réalisée la société idéale dont il rêve, soit que, se souvenant d'un morceau célèbre de Platon, il imagine deux villes, l'une composée uniquement de riches, l'autre uniquement de pauvres, et montre que la première serait condamnée à périr, tandis que la seconde serait durable (1).

Les mêmes sentiments religieux et la même modération d'idées apparaissent quand Chrysostome parle de l'esclavage. Disciple de saint Paul en cette matière comme en tout le reste, il y voit en principe une institution humaine, contraire à la nature, et, s'il n'en réclame pas l'abrogation, il va jusqu'à souhaiter que les riches, qui ont des milliers d'esclaves inutiles, « leur fassent apprendre un métier qui les mette en état de gagner leur vie, et qu'ensuite ils les affranchissent (2) ». Le plus souvent, il prend les choses telles qu'elles sont, en homme pratique, et met tout son effort à exposer aux maîtres le devoir qu'ils ont d'être doux envers l'esclave, de ne pas brutaliser son corps et de respecter son âme. Le dernier de ces conseils vise en particulier la situation de la femme esclave, qu'il voudrait sauver du péril le plus habituel auquel elle soit exposée. Comme contre-partie de ce qu'il exige des maîtres, il n'oublie pas d'enseigner aux esclaves l'obéissance.

L'idéal de Jean pendant sa jeunesse avait été celui de tous les grands chrétiens du IVe siècle : la vie monastique et la virginité. Il traitait alors le mariage, tout en se gardant bien de le condamner, sans particulière bienveillance. Rentré dans la vie du siècle, le fils d'Anthousa a parlé avec une sympathie plus vive de la vie de famille, et il a su peindre avec charme la noblesse qui lui est propre, quand elle se laisse pénétrer par l'esprit chrétien. Exhortation aux jeunes gens pour qu'ils se marient le plus tôt possible au lieu de mésuser de leur liberté , choix d'une fiancée pour ses vertus, non pour sa

(1) *Hom. XXXIV in I Ep. ad Cor.*
(2) *Ib. Hom. XL.*

richesse, éducation des enfants (1), condamnation du divorce, respect du veuvage, et surtout égalité entière de droits et de devoirs entre le mari et la femme, tous ces sages préceptes sont d'accord eux aussi avec la plus pure tradition de saint Paul.

Les homélies *sur les Statues* nous ont déjà permis d'entrevoir que Jean n'a pas négligé de combattre les excès d'une des passions dont les Antiochiens, comme les Alexandrins, étaient le plus possédés : le goût des jeux, des courses, et de ces divertissements bas et licencieux (mimes et pantomimes) qui, au IVe siècle, étaient à peu près seuls à représenter encore l'art dramatique. Il a décrit souvent, en termes qu'on n'oublie pas, cet empressement d'une foule qui, trop nombreuse pour être contenue sur les gradins du cirque, cependant vaste, va se jucher jusque sur les toits des maisons qui le dominent ; la patience des spectateurs qui pendant toute une journée ne se laissent décourager ni par le soleil ni par la pluie ; les désordres causés par les factions, où se recrutent, aux jours de troubles, les pires émeutiers ; le personnel même du théâtre, avec ses actrices, ses danseurs, ses claqueurs (2). L'homélie la plus véhémente et la plus curieuse que Jean ait prêchée contre cet engouement est de 399, c'est-à-dire de sa période de Constantinople. Mais, en mainte occasion, à Antioche, il avait déjà traité le même thème. Il est peu probable qu'il ait obtenu un grand succès, malgré son insistance, et qu'il ait réussi à convaincre un grand nombre de ses auditeurs, quand il leur insinuait qu'ils trouveraient plus d'agrément que sur les bancs du cirque dans l'église ruisselante d'or, toujours fraîche en été et chaude en hiver.

L'instruction morale n'absorbait pas uniquement Jean,

(1) On a vu que j'ai des doutes sur l'authenticité du traité *sur l'éducation des enfants* ; mais il est aisé de tirer de diverses homélies une doctrine équivalente à celle qu'on trouve dans le traité, et même encore plus précise.

(2) Voir les textes dans mon *saint Jean*, p. 60-61.

quoiqu'elle eût ses préférences. Il savait que pour un chrétien la doctrine morale se fonde sur la foi, et il savait aussi que beaucoup de fidèles, dans l'Église sans cesse accrue, ignoraient les premiers éléments de cette foi et de cette doctrine. L'enseignement religieux et l'exégèse — puisqu'ils se tirent de l'Écriture — occupent donc une grande place dans ses homélies, qui ont toujours la forme d'un commentaire de certaines parties de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Au témoignage de Photios, il les aurait expliqués tout entier l'un et l'autre ; et s'il a pu y avoir de l'apocryphe dans ce que le patriarche connaissait sous son nom, des séries de sermons comme celles qui se rapportent à la *Genèse*, à *saint Mathieu*, à *saint Jean*, aux *Épîtres de saint Paul*, sont d'une authenticité au-dessus de tout soupçon et forment un ensemble beaucoup plus considérable que ce qui nous est parvenu d'analogue dans l'œuvre d'aucun autre Père du IVe siècle. La méthode d'exégèse employée par Jean est celle qu'il avait apprise à l'école de Diodore de Tarse. C'est cette méthode antiochienne, qui contraste si profondément avec la méthode alexandrine, et, sans exclure l'allégorie, fait la plus grande place au sens littéral. L'interprétation que donne Jean, par exemple, des principales scènes évangéliques, des grands discours ou des maximes de Jésus, est pleine de vie, d'intelligence pénétrante et délicate ; elle contribue pour une grande part à l'intérêt que conservent ses homélies pour les lecteurs modernes, alors que tant d'autres, surchargées de théologie ou de symbolisme, les rebutent et ne peuvent plus guère être lues avec profit que par les érudits.

Exégète supérieur, moraliste incomparable, Jean était moins porté par son génie naturel vers la théologie dogmatique que Basile ou Grégoire de Nazianze (1).

(1) J'ai dit autrefois que, dans une histoire des dogmes, on pouvait presque passer son nom sous silence. En me reprochant une formule qu'il trouve excessive, Dom Baur m'accuse de la copier, sans le dire,

C'est un orateur pratique, un pasteur des âmes, qui lui a fait une place dans sa prédication, sous la forme d'une polémique contre les païens, les Juifs ou les sectes dont le voisinage immédiat lui paraissait le plus périlleux pour ses ouailles. Beaucoup de chrétiens conservaient encore soit des coutumes païennes dans l'accomplissement de rites comme ceux du mariage ou des funérailles, soit diverses pratiques superstitieuses ; ils croyaient à la magie ou à l'astrologie. Les catéchumènes surtout avaient peine à se détacher de toutes ces vieilles choses, et c'est dans ses *catéchèses* que Jean s'efforce de les y amener. Les Juifs étaient nombreux à Antioche, et leur fréquentation exposait aussi les fidèles à des périls analogues, que, dans une série d'homélies dirigées contre eux, il a dénoncés avec une passion qui l'entraîne à des duretés et à des violences assez rares chez lui, tout au moins pendant sa période d'Antioche. Parmi les sectes hérétiques, il a fait aussi une campagne en règle contre les Anoméens, et, quand il en trouvait l'occasion, il en a souvent visé plusieurs autres, notamment les Marcionites, les Manichéens, et les Novatiens, ces derniers qu'il rencontra plus tard à Constantinople, plus nombreux et plus redoutables qu'il ne les avait connus à Antioche.

Enfin l'accomplissement intelligent et régulier des pratiques religieuses, souvent négligées ou observées seulement par routine, est presque toujours rappelé de quelque façon dans un sermon de Jean. Nous avons vu ce qu'il pensait du jeûne ; il abonde en sages conseils sur la prière, soit privée, soit publique, et sur l'assistance aux offices, trop rare à son gré en temps normal, distraite ou peu respectueuse aux grands jours de fête où l'on se bousculait pour entendre l'homélie, ou même pour se présenter à la distribution de l'Eucharistie.

dans un article de Preuschen. Comme le lecteur pourra le constater dans l'ouvrage de Dom Baur lui-même, mon livre est de 1891 et l'article de Preuschen de 1898.

Sous ces différents aspects, la prédication de Jean se distingue par un sens pratique d'une admirable sûreté, dû à sa pénétration naturelle et à l'expérience acquise dans l'exercice de ses fonctions pastorales. Peu préoccupé de théorie, observateur exact des réalités, désireux d'obtenir le maximum de résultats en chacune de ses tentatives, il sait s'adapter toujours à l'état d'esprit de ses auditeurs et aux circonstances qui peuvent le faire varier. Il n'y a pas un point important de la conduite morale ou de la vie religieuse sur lequel il n'ait donné le bon avis. Il n'y a pas une des faiblesses, une des tentations auxquelles étaient exposés ses fidèles, dont il ne connût la nature, les origines et les risques, et qu'il ne fût capable d'analyser devant eux avec une précision de diagnostic qui leur inspirait la confiance, lui assurait l'autorité et les disposait à accepter le remède. Il leur parlait en frère, et il excellait à trouver le point de contact avec leur âme, par la simplicité et la cordialité de son langage, sans jamais risquer de compromettre par aucune familiarité imprudente la dignité dont l'Église l'avait revêtu.

Il était né avec un génie oratoire dont l'histoire de toutes les littératures compte peu d'exemples, et qu'on ne peut guère comparer qu'à celui de Démosthène, de Cicéron ou de Bossuet. Il a du premier la vigueur pressante de l'argumentation, du second l'abondance fleurie, et comme le troisième il ajoute à tout l'art appris dans les écoles profanes la majesté et la couleur bibliques, jointes à la douceur évangélique. Quand la sédition d'Antioche a fait de lui l'interprète de la foule, la voix de tout un peuple, il a su trouver des accents d'une véhémence et d'un pathétique que depuis la grande éloquence politique d'Athènes le monde n'avait jamais plus entendus. Il a su parler au nom de Dieu avec la gravité d'un prophète, et au nom du Christ avec la simplicité d'un apôtre. Dans ses discours d'apparat, dans ses panégyriques, il se montre expert en toutes les ressources de la rhétorique, mais il en fait usage avec une maîtrise exceptionnelle. Il a porté

à la perfection ce genre de l'homélie familière, dont nous avons vu en mainte occasion déjà la souplesse et la variété de ton.

IV

Jean à Constantinople. La disgrâce d'Eutrope. Le conflit avec Eudoxie. — Mgr Duchesne a dit, à propos de l'élection de Jean à l'évêché de la capitale : « Constantinople avait pour évêque un homme d'une grande éloquence. C'est pour cela qu'on l'avait choisi ; mais c'était aussi un saint, et un de ces saints intransigeants aux yeux de qui les principes sont faits pour être appliqués (1) » — et un peu plus bas : « Pour un homme de son caractère, la lutte, c'est l'état normal, le rapport nécessaire entre le bien et le mal ». On peut ajouter que, dans une telle lutte, le résultat est aisé à prévoir ; si le bien triomphe, ce n'est pas sans que ceux qui l'ont le mieux défendu aient payé de leur propre défaite sa victoire.

Nous avons résumé les événements ; il ne nous reste plus qu'à étudier l'éloquence de Jean dans un nouveau milieu. Comme Démosthène, il n'avait eu pendant longtemps pour arme que sa parole. Le jour vint pour lui, comme pour Démosthène, où il put gouverner, et il s'engagea aussitôt dans ses multiples tâches de réformateur, sans aucune hésitation ni aucun ménagement. Mais il ne renonça pas pour cela à la prédication, quoiqu'il ne lui ait pas été possible de la conserver aussi régulière et aussi fréquente. Il fut le plus souvent obligé d'improviser. Sa méthode d'exégèse et le caractère de ses instructions morales restèrent d'ailleurs les mêmes. L'étude des diverses séries d'homélies qu'il a prononcées alors, quand elles n'ont pas été provoquées par une circonstance particulière, serait aussi intéressante que celle de ses

(1) P. 73.

homélies d'Antioche ; mais elle ne nous apprendrait rien de nouveau, ou bien ce qu'elle nous apprendrait se rapporterait plutôt au public nouveau en présence duquel il se trouvait qu'à lui-même. Nous nous bornerons donc à l'examen de celles qui ont pour occasion les deux grandes crises de sa vie épiscopale, la chute d'Eutrope et le conflit avec Eudoxie.

Nous remarquerons d'abord que Socrate (1), parlant des discours de cette période, distingue entre « ceux qui furent publiés par lui, et ceux qui, tandis qu'il parlait, ont été recueillis par les tachygraphes ». Sozomène, de son côté, à propos de celui qu'il prononça après son retour d'exil, dit qu'il produisit sur le peuple une impression qui se traduisit avec tant de véhémence, que Jean ne put pas le terminer. Il est donc manifeste que la critique doit prendre ici des précautions particulières et procéder à l'examen le plus attentif. Il lui est relativement facile d'être prudente ; il lui est très difficile de remplir tout son devoir, c'est-à-dire d'être assez sagace pour oser proposer des solutions fermes. Même quand une homélie n'éveille pas brutalement le soupçon que nous nous trouvons en présence d'une œuvre apocryphe, il se peut au moins qu'elle ne nous ait été transmise que dans la rédaction d'un auditeur, où l'auteur se serait assez mal reconnu.

D'autre part, il semble incontestable que la manière oratoire de Jean s'est modifiée, pendant cette période. Les événements auxquels il a été alors mêlé n'ont pas été plus tragiques, à les considérer du dehors, que la sédition de 387 ; mais ils touchaient Jean plus directement. D'autre part Jean était revêtu d'une autorité qu'il

(1) (VI, 4, 9). On pourra voir dans l'article de Lietzmann indiqué *supra*, et dans certains travaux d'Haidacher cités par Lietzmann, que le texte de nos manuscrits, par certaines gloses ou suscriptions, confirme que nous nous trouvons en présence de comptes-rendus, non pas de discours revus et publiés par leur auteur, pour d'autres homélies que pour celles qui sont en question ici.

n'avait pas encore à Antioche, et, engagé dans l'action, encourait des responsabilités qui ne lui avaient pas encore incombé (1). Ces diverses raisons expliquent que, dans sa nature jusqu'alors harmonieuse, la passion ait peu à peu pris le dessus sur la raison impersonnelle et lucide ; que la véhémence et la hardiesse de sa parole soient allées sans cesse s'accroissant. Peut-être n'est-il pas impossible non plus d'imaginer que l'influence prépondérante de Libanios avait su maintenir à Antioche une préférence pour une manière oratoire plus sobre et plus attique que celle qui était en vogue à Athènes ou à Constantinople. Quoiqu'il en soit, il y a plus d'*asianisme* dans les homélies prononcées par Jean dans la capitale que dans la plupart de celles que l'on peut dater d'Antioche.

La chute d'Eutrope. — L'affaire d'Eutrope a fourni la matière de deux homélies. La première est la plus célèbre que Jean ait jamais prononcée (2) ; celle dont les plus ignorants savent au moins qu'il y prit pour thème le mot de l'Ecclésiaste : *Vanité des Vanités, et tout est vanité.* Souvent déjà, il l'avait répété ; souvent il l'avait commenté avec force. Ce jour-là, au milieu de l'émotion unanime, il le retrouva sur ses lèvres, suggéré inévitablement par l'événement du jour, et tout son discours n'en fut qu'une émouvante paraphrase. La scène revit pour nous, à travers ses paroles éloquentes. Eutrope lui-même était là ; pâle et tremblant, il s'était réfugié au pied d'une colonne qu'il embrassait. Devant le ministre déchu, à qui il avait dû son élection, avec lequel il s'était brouillé bientôt, et, qui, après avoir refusé d'écouter ses remontrances, venait maintenant implorer son appui, Jean se lève, et il commence : « C'est toujours le moment, mais c'est aujourd'hui le moment plus que jamais de s'écrier : Vanité des vanités, et tout est vanité. Où est maintenant la

(1) VIII, XVIII

(2) Elle a été souvent éditée à part, soit en France, soit à l'étranger.

dignité éclatante du consul ? Où est la lumière des flambeaux ? Où est le bruit de la foule, le *vivat* du Cirque, la flatteuse acclamation du théâtre ? où sont les applaudissements, les chœurs, les banquets, les fêtes ? où sont les couronnes et les draperies ? Tout cela est passé ; un orage soudain a fait choir les feuilles et a dévasté l'arbre ; le voilà maintenant, pareil à un tronc dépouillé, dont la racine même est ébranlée, et qui vacille. L'assaut du vent a été si violent, qu'il a menacé de l'arracher du sol d'un coup avec ses racines, et qu'il a brisé complètement ses forces vives. Où sont maintenant les faux amis ? Où sont les dîners et les festins ? Où est l'essaim des parasites, et le vin pur versé à flots pendant le jour entier, et les chefs-d'œuvre toujours renouvelés des cuisiniers, et les adulateurs de la puissance, ceux qui pour lui plaire sont prêts à tout faire et à tout dire ? C'était un songe d'une nuit, et tout s'est évanoui avec le jour ! C'étaient des fleurs printanières ; le printemps est passé, et toutes se sont fanées ! C'était une ombre, et elle a fui ; c'était un fruit, et il s'est gâté ; c'étaient des bulles, et elles se sont crevées ; c'était une toile d'araignée et elle s'est déchirée ! C'est pourquoi nous répétons cette parole de l'Esprit, et nous ne cessons pas de dire : Vanité des vanités, et tout est vanité ! Cette parole devrait être gravée sur les murs et sur les vêtements et sur le forum et dans les maisons et sur les routes et sur les portes et dans les vestibules, et surtout dans la conscience de chacun, perpétuellement, et il faudrait la méditer constamment. Puisque le mensonge des choses, puisque les masques, puisque l'hypocrisie sont pris pour la réalité par la foule, chaque jour, au repas du matin, au repas du soir, dans les assemblées, chacun devrait redire à son voisin, et son voisin devrait lui redire : Vanité des vanités, et tout est vanité (1) ». Puis, se tournant vers Eutrope lui-même, et s'adressant à lui : « Ne te disais-je pas sans cesse que la richesse est

(1) Texte de Migne, *P. G.*, 52, 392.

comme un esclave fugitif ? Mais tu ne nous écoutais pas. Ne te disais-je pas qu'elle est un serviteur ingrat ? Mais tu ne voulais pas le croire. Voici que l'expérience t'a prouvé qu'elle n'est pas seulement fugitive et ingrate, mais qu'elle est meurtrière : c'est elle qui te fait trembler et craindre ! Ne te disais-je pas, quand tu t'irritais sans cesse contre moi parce que je te disais la vérité : Je t'aime mieux que tes flatteurs ; moi qui te blâme, je te fais plus de bien que ceux qui cherchent à te plaire ?... Et l'Église, que tu as combattue, t'a ouvert son sein et t'y a reçu, tandis que le théâtre (1), auquel tu réservais tes faveurs, pour la défense duquel tu t'es souvent indigné contre moi (2), t'a trahi et t'a perdu. Cependant nous ne cessions jamais de te dire : Pourquoi fais-tu cela ? Tu poursuis avec fureur l'Église, et tu cours toi-même au précipice. Tu négligeais tout cela. Et l'hippodrome, pour lequel tu as dépensé ta richesse, a aiguisé le glaive contre toi, tandis que l'Église qui n'a eu pour partage que ton hostilité, multiplie ses démarches, pour t'arracher du filet où tu es pris ».

Comme en 387, Jean fut la voix de tout un peuple, la voix des humbles tout au moins, qui l'avaient tout de suite aimé, et que ces grands revirements consolent. L'aristocratie de Constantinople trouva qu'il soulignait un peu trop les leçons de la Providence, du moins s'il faut en croire Socrate, selon lequel « il choqua certaines personnes, qui jugèrent que non seulement il n'avait pas de pitié pour un malheureux, tout au contraire qu'il l'accablait ». Mais l'admiration pour l'orateur capable de frapper de tels coups dut être unanime. La citation que j'ai faite de l'exorde suffit pour montrer l'élévation des idées, le pathétique, l'éclat et l'abondance des images. Il faut lire cependant le texte même pour appré-

(1) J'ai déjà dit que Jean avait prêché en 399 son homélie la plus virulente contre le théâtre.

(2) VI, 5.

cier justement le caractère littéraire de ce discours fameux. Le style est bien ici — manié et transformé par un beau génie — celui que la seconde sophistique avait mis à la mode, pour cet ordre de sujets. Il n'y a pas à s'étonner du contraste, si grand qu'il soit, entre cette véhémence et la simplicité des sages et prudentes instructions qui formaient la trame ordinaire de la prédication de Chrysostome. Mais le ton est celui des *thrènes* ou des *monodies*, dont la *monodie* d'Aristide *sur Smyrne* avait autrefois donné le modèle, et que représentent au IVe siècle des morceaux comme celle de Libanios *sur Daphné* ou celle du même orateur *sur Julien*. Cette manière se caractérise par le rythme emporté et haletant, par l'emploi des petites phrases courtes, avec assonances et anaphores, par celui de l'interrogation et de l'exclamation, par la hardiesse et l'éclat des images, par je ne sais quoi de poétique en un mot ; le nom même de *monodie* est emprunté à la poésie dramatique. Mais Himérios ou Libanios, quand ils l'emploient, laissent trop voir partout l'artifice ; le premier, avec son exaltation voulue, n'aboutit qu'à une exagération ridicule, tandis que le second, malgré toute son habileté technique, n'arrive pas à triompher de la froideur de son tempérament. L'émotion de Jean est sincère ; une grande foi religieuse l'échauffe, et l'inspiration biblique nourrit son éloquence de hautes et graves idées, d'images brillantes et fortes.

Quelques jours après, Eutrope avait abandonné son asile, sans que nous sachions comment ni pourquoi, et il avait été arrêté (1). Jean a prononcé, sur le verset 4 du Psaume XL, une seconde homélie qui a toujours beaucoup embarrassé, depuis Montfaucon et Tillemont, le jugement des critiques. On peut lire l'appréciation des deux premiers, et ensuite celle de Lietzmann, le dernier savant qui ait émis un avis personnel sur la question ; on retrouvera également chez tous trois, et l'on

(1) D'abord simplement exilé, il fut mis à mort peu de temps après.

retrouverait dans les opinions exprimées dans l'intervalle, la même appréciation sévère, sur la seconde partie tout au moins, et une certaine hésitation à conclure. Essayons d'y voir clair nous-mêmes. Le début contient un retour sur les événements récents, qui ne peut être que d'un témoin oculaire, et où l'on croit bien entendre l'accent de Chrysostome. La première homélie se terminait par une exhortation au peuple d'aller supplier l'empereur, avec l'évêque à sa tête, pour qu'il fît preuve de clémence, « et qu'il accordât à la Sainte Table la vie d'un homme ». La seconde, après un exorde sur la beauté et l'utilité de l'Écriture, commence par une protestation contre ceux qui pourraient penser que l'évêque, après avoir d'abord accueilli un suppliant, l'a ensuite trahi. Jean rejette sur Eutrope lui-même la responsabilité de son arrestation, à laquelle il s'est exposé par une fuite volontaire, et il peint en traits de feu le trouble qui régnait aux alentours de l'Église : « Vous étiez présents ce jour-là, et vous avez vu toute l'armée en mouvement, la fureur des soldats, plus ardente qu'une flamme, tandis que nous nous hâtions vers le palais (1)». Tout cela ne peut être que de Jean. La seconde moitié de l'homélie, à propos du verset choisi pour texte : « *La Reine s'est tenue à sa droite* », contient un panégyrique de l'Église, qui prend toutes les formes, reçoit tous les noms, et demeure toujours l'Église, la Reine, la fiancée du Christ. Les critiques anciens ou récents ont surtout relevé l'incohérence de la composition, et les caractères du style, qu'ils trouvent notablement différents de ceux qui distinguent habituellement celui de Jean. Le premier défaut peut s'expliquer par l'improvisation et par cette espèce de fièvre qui semble s'être emparée de Jean — dont l'état de santé était d'ailleurs médiocre (2)

(1) *P. G.*, 52, 398.

(2) On se souvient qu'il l'avait altéré pas les austérités de sa jeunesse ; à Constantinople, il souffrait gravement de l'estomac, et c'était une des raisons pour lesquelles il mangeait seul « et menait cette vie de Cyclope » qu'on lui reprocha au concile du Chêne.

— pendant cette longue crise que ne cessa pas d'être son épiscopat — et nous avons vu que la première homélie, si belle qu'elle soit, est déjà écrite dans une manière beaucoup plus *asiatique* que n'avait été généralement celle de Jean à Antioche (1). Il faut reconnaître cependant qu'ici l'un ou l'autre défaut sont poussés fort loin. Mais je suis beaucoup plus frappé pour ma part d'un autre caractère. Le développement sur l'Église, principalement dans la partie où l'orateur explique comment elle a pu être qualifiée à la fois de courtisane et de vierge (2), atteint l'extrême limite d'un mauvais goût qui n'était certainement pas aussi sensible à un public du ɪvᵉ siècle qu'il est intolérable à un lecteur moderne, mais dont je ne crois pas qu'on puisse retrouver dans aucun autre discours de Jean un exemple aussi choquant. La fraude du *paradoxe* sophistique s'y allie avec le raffinement de l'*allégorie* philonienne ; l'exaltation artificielle d'un Himérios avec l'extase du chrétien devant le miracle, reconnu à tout prix dans les manifestations les plus imprévues. C'est le bon sens de Jean, c'est sa raison ordinairement si ferme, malgré la chaleur de sa passion, que nous nous étonnons de ne pas retrouver ici. Est-ce l'élève de Diodore qui proclame aussi crûment qu'on ne doit pas « s'en tenir à la simplicité du sens littéral ? (3) » Peut-on croire que Chrysostome, que le lecteur assidu de Paul, l'orateur qui, soit à Antioche, soit à Constantinople, n'a cessé de relire et d'expliquer les *Épîtres*, ait parlé de ses missions chez les *Thraces*, les *Scythes*, les *Indiens*, les *Maures*, les *Sardes* et les *Goths* (4) ? Toute cette seconde partie de l'homélie ne peut être due qu'à une rédaction extrêmement libre, à moins qu'elle ne soit complètement apocryphe.

(1) De plus Montfaucon a raison de dire que, si l'on compare les deux parties de la seconde homélie *uniquement au point de vue du style*, il n'y a pas de différence réelle entre l'une et l'autre.
(2) *P. G.*, *ibid.*, 405-406 (et déjà colonne p. 402).
(3) *Ib.* 403, § 8.
(4) § 14, colonne 409.

On est d'autant plus porté à croire qu'il faut tout au moins faire cette fois une part très large à l'interpolation que, lorsqu'on passe aux discours qui ont immédiatement suivi la seconde homélie sur Eutrope, si l'on y retrouve le style asiatique qui paraît être devenu celui de Jean à Constantinople, le ton est relativement plus sobre, et l'imagination moins fantasque. Tel est le cas de l'homélie prononcée en 400, après la révolte de Gaïnas et l'exil de Saturnin et Aurélien ; événements où Jean avait joué un rôle important, avec succès. Il s'excuse d'avoir gardé le silence, et il explique comment il n'a pas perdu son temps dans l'intervalle ; il peint la situation de Constantinople, pendant que les Goths de Gaïnas menaçaient la ville, en termes aussi expressifs qu'il avait peint les désordres suscités par la chute d'Eutrope, et il reprend sa prédication contre l'amour excessif de la richesse, cause de tous les maux. Il termine par un panégyrique de Job, dont il introduit l'histoire par la formule habituelle aux rhéteurs, quand ils préparent un διήγημα. Il en est de même de deux discours très brefs, qui ne nous ont été transmis que dans une traduction latine, mais dont l'authenticité ne prête à aucun soupçon. Le premier a marqué sa reprise de contact avec son auditoire, après son retour d'Asie. Il y exprime avec chaleur sa joie, et y félicite les fidèles de la conduite qu'ils ont tenue en son absence (1). Le second a un sujet plus particulier, et, si court qu'il soit, il est fort intéressant par le ton. C'est celui où, réconcilié plus ou moins facilement avec Sévérien de Gabales par la volonté d'Eudoxie, il présente à son troupeau l'évêque syrien, dont il avait eu fort à se plaindre, et demande qu'on lui fasse bon accueil. La tâche était délicate, non seulement parce que Chrysostome ne pouvait

(1) On peut faire entrer ce discours dans une des catégories sophistiques, celle des allocutions qu'un sophiste prononçait quand, après une absence, il reprenait contact avec ses élèves. Nous en possédons plusieurs exemples.

pas avoir beaucoup de bienveillance pour Sévérien, mais parce que le public était extrêmement irrité contre celui-ci et qu'un scandale était à craindre. Jean s'en est acquitté fort habilement. A son allocution, les manuscrits joignent celle dont Sévérien la fit suivre ; elle est d'un orateur assez exercé, mais qui semble remercier du bout des lèvres. Sévérien n'était que trop prêt à reprendre les hostilités, à bref délai (1).

Bien que Jean prêchât moins fréquemment à Antioche qu'à Constantinople, nous sommes loin d'avoir tous les sermons qu'il a prononcés dans les mois qui ont précédé le conflit avec Eudoxie. Nous ne savons donc pas exactement dans quelle mesure l'irritation de l'impératrice peut s'expliquer par des attaques directes, des allusions voilées, ou l'interprétation maligne que les ennemis de l'évêque ont pu suggérer de vivacités qui dans sa pensée n'avaient qu'une portée générale ou qui, peut-être imprudentes, n'étaient cependant pas provocantes. On a pu relever assez facilement dans certaines de ses homélies exégétiques des morceaux de la seconde et de la troisième catégorie (2). Socrate (3) dit, que quand Épiphane fut parti après son intervention maladroite, « ardent de caractère comme il l'était, et toujours prêt à parler, Jean prononça sans tarder un discours où devant le peuple il jeta un blâme contre toutes les femmes en général. La foule s'en empara comme d'une allusion énigmatique à l'impératrice, qui, recueillie par des gens malveillants, fut portée à la connaissance des souverains ». Nous avons deux homélies que Jean aurait prononcées avant de partir pour son premier exil. La première (4) est tirée de la *Vie* de Jean par Georges d'Alexandrie, qui est fort loin d'être un bon garant ; l'authenticité du début en

(1) Le texte grec du discours de Sévérien a été publié par Papadopoulos Kerameus, *Analecta* I, 15.
(2) Voir les exemples cités par Lietzmann, *loc. cit.*
(3) VI, 15.
(4) *P. G.*, 52, 428.

est cependant appuyée par une ancienne traduction latine ; on peut éprouver plus de doutes sur la fin, où se trouve le nom d'Hérodias, et que cette traduction ne contient pas. La seconde où il est question à la fois d'Hérodias et de Jézabel renferme, surtout au début, pas mal d'éléments qui lui sont communs avec la première, ce qui peut éveiller de la suspicion. D'autre part, on peut découvrir dans la première homélie après le retour d'exil, homélie regardée généralement comme authentique, une allusion à un passage de celle dont nous venons de parler (1).

Il reste donc bien des obscurités sur tout cela. On ose cependant affirmer, sans trop craindre l'erreur, que l'exaltation de Jean, si manifeste déjà dans la première *homélie sur Eutrope* et dans les parties de *la seconde* qui ont chance d'être authentiques, s'était encore accrue, et qu'elle prenait un ton plus âpre. Voici un passage de cette première moitié du premier discours avant l'exil, qui est, comme on vient de le voir, probablement authentique, et qui peut expliquer comment, malgré la soumission à l'autorité dont il a finalement donné l'exemple, il a pris pour les contemporains et pour la postérité figure de tribun : « Les vagues succèdent aux vagues, et redoutable est la tempête ; nous ne craignons pas cependant d'être engloutis ; car nous nous tenons sur le roc. Que la mer fasse rage ; elle ne peut pas ruiner le roc. Que les vagues surgissent ; elles ne peuvent pas engloutir la barque de Jésus. Que craindrai-je, dis-moi ? La mort ? *Christ est ma vie et la mort m'est un gain* (*Ép. aux Philipp.*, I, 21)..... C'est pourquoi je vous exhorte aujourd'hui à vous consoler ; car nul ne peut me séparer de vous :

(1) Lietzmann penche à croire les deux homélies authentiques, y compris la seconde moitié de la première, et suppose que la seconde aurait été prononcée le même jour, devant un autre auditoire, ce qui n'est pas extrêmement vraisemblable. O. Seeck (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt* (p. 460 et 581) recourt à l'hypothèse de deux rédactions provenant de deux auditeurs différents.

Ce que Dieu a uni, l'homme ne peut le disjoindre (*Matth.*, XIX, 6).... Que personne ne vous trouble; persévérez dans la prière... Demain je serai à la litanie avec vous. Où je suis, vous êtes, et où vous êtes, je suis aussi. Nous ne sommes qu'un corps ; on ne sépare pas le corps de la tête, ni la tête du corps. Séparés par l'espace, nous restons unis par la charité ; c'est un lien que la mort même ne peut rompre. Si mon corps vient à mourir, mon âme vivra et elle se souviendra de son peuple. Vous êtes mes frères; comment pourrais-je vous oublier ? Vous êtes mes frères ; vous êtes ma vie ; vous êtes ma gloire. Si vous progressez, j'en ai l'honneur ; ma vie, ma richesse, résident en vous comme en un trésor. Je suis prêt à donner mille fois ma vie pour vous, et vous n'avez pas besoin de m'en savoir gré ; j'acquitte une dette ; car *le bon pasteur expose sa vie pour ses brebis* (*Jean*, X, 11) (1) ».

Après son retour, Jean prononça deux homélies ; la première ne fut qu'une allocution, improvisée dans la magnifique église des Apôtres ; Jean y laissa déborder sa joie, devant une assistance très nombreuse — toute la ville, nous dit-il — dont l'empressement était d'autant plus remarquable que le même jour des jeux se donnaient au Cirque. Cependant, dit Jean, le théâtre est vide et l'église est pleine. Le lendemain, il en prononça une plus longue, que Sozomène a connue (2), mais confondue avec la première ; il y compare l'Église à la femme d'Abraham convoitée en Égypte par le Pharaon ; quant au Pharaon, il fait de lui le symbole de son ennemi Théophile. Il raconte l'accueil qu'il a reçu la veille, et, sinon par ordre, du moins par convenance, il couvre de fleurs Eudoxie, en citant les passages essentiels de la lettre qu'elle lui a écrite la veille pour sceller la réconciliation (3).

(1) Socrate, VI, 16.
(2) VIII, 18.
(3) Une difficulté soulevée par Savile au sujet de cette homélie est qu'une phrase du § 2 sur le *baptistère* qui a été inondé de sang se rapporterait mieux à la bagarre qui n'eut lieu qu'en 404, après le

Laissons de côté l'homélie moins intéressante sur *la Chananéenne*, que Savile et Tillemont ont défendue, tandis que Fronton du Duc la rejetait et que Montfaucon, en n'élevant aucune objection sur la première partie (1), ne croyait pas la seconde exempte de retouches. Nous arrivons au second conflit avec Eudoxie, celui qui fut causé par l'affaire de la statue. Socrate (VI, 18), après avoir dit que Jean aurait dû faire ses observations aux souverains avec ménagement, mais qu'il se laissa aller à son intempérance de langage coutumière et offensa ainsi de nouveau l'impératrice, ajoute qu'averti de l'irritation de celle-ci il prononça à l'église cette fameuse homélie qui commence ainsi : « De nouveau Hérodias délire, de nouveau elle s'émeut, de nouveau elle danse, de nouveau elle cherche à obtenir la tête de Jean sur un plateau ». Nous possédons une homélie sous le nom de Jean qui a pour exorde cette phrase assurément véhémente (2). Il est assez malaisé d'en soutenir l'authenticité (3). Mais est-ce cette homélie apocryphe qui existait déjà avant Socrate ; est-ce à elle qu'il fait allusion, ainsi que ses successeurs ? Ou bien Socrate ne connaissait-il traditionnellement que le fameux début, et l'homélie a-t-elle été fabriquée d'après la citation qu'il en a faite ? Il est assez difficile d'en décider.

V

Les derniers traités. — *Les Lettres.* — Pendant son épiscopat, au début du moins, Jean a composé certains

second exil ; cependant le récit de Zosime, V, 23, sans mentionner spécialement le baptistère, montre au moins que des scènes analogues eurent lieu dans *les églises* après le premier.

(1) Qui contient encore des allusions à son exil et à son retour.

(2) *P. G.*, 59, 485. Du reste, l'emploi dans la polémique des [redacted] d'Hérode et d'Hérodias n'était pas nouveau ; Athanase y avait recouru, *Hist. Arian.* 52.

(3) Lietzmann l'a tenté, dans une discussion assez serrée, qui ne m'a cependant pas convaincu.

traités, qui sont en relation avec les réformes qu'il entreprenait, et, dans la solitude de l'exil, il en a écrit d'autres, en rapport avec son infortune ; c'est de ce moment aussi que date la correspondance qui nous a été conservée.

Les traités. — Les deux traités composés à Constantinople ont pour origine la campagne menée par l'évêque contre les *sœurs spirituelles* qui cohabitaient avec certains ecclésiastiques : on les appelait en grec *Syneisactes*, en latin *Subintroductæ* (Subintroduites), ou *Agapètes* (Bien-aimées). Socrate, il est vrai (VI, 3), les date de l'époque de son diaconat ; mais Palladius (1), qui a eu les moyens d'être mieux informé, les place au début de l'épiscopat, ainsi que les vraisemblances le suggèrent. Le premier est intitulé : *Contre ceux qui ont chez eux des vierges syneisactes.* L'exorde, très soigné pour le style, avec un souci manifeste de rechercher le rythme et d'éviter l'hiatus, confirme la donnée de Palladius par certaines précautions oratoires, naturelles au moment où Jean entreprenait ses réformes, sans être encore sensible à la difficulté de les réaliser. En même temps, Jean semble bien revendiquer, quoique discrètement, une autorité à laquelle il n'aurait pu prétendre au temps de son diaconat. Dans le corps du traité, on peut admirer la même perfection de la forme, notamment dans l'ampleur des périodes qui contraste avec la prédilection pour les phrases courtes et les asyndètes qui distinguent les discours de la même période ou d'une période de très peu postérieure. Quelques souvenirs classiques apparaissent, qui sont rares également dans les homélies ou ne s'y introduisent que plus enveloppés. L'ensemble est sévère, mais vif et pressant, et la finesse d'une observation qui ne va pas sans malice y mêle un élément de satire amusante, par exemple quand Jean s'égaie en évoquant la maison d'un moine, où l'étranger qui entre aperçoit d'abord des chaussures, des vêtements ou des chapeaux de femme, une corbeille et un fuseau. Le ton s'échauffe,

(1) *Dialogue*, 5 (*P. G.*, XLVIII, 20).

quand il montre les petits soins que ces ecclésiastiques mondains rendent à leurs compagnes, si elles vont à l'église, étalant aux yeux de tous un scandale qu'il conviendrait au moins de dissimuler. Des considérations élevées sur les préceptes de la nouvelle Loi, plus rigoureux que ceux de l'ancienne, servent de conclusion.

Le second traité forme comme l'autre face du diptyque ; il est pour les femmes et s'intitule : *Que les religieuses ne doivent pas cohabiter avec des hommes.* S'adressant à des femmes, Jean est plus vif encore, et même pathétique dès le début. Il entre en matière par une exclamation. La virginité n'est plus qu'un vain mot ; la virginité, qui est la vertu chrétienne par excellence, la seule pour laquelle les païens n'essaient même pas de rivaliser avec nous. Commencé sur ce ton, le traité se déroule en un style approprié. Les longues périodes du précédent font place à des *côla* qui rappellent ceux de l'homélie sur Eutrope. La réprimande est plus véhémente. Les vierges qui mènent cette conduite sont « pires que des empoisonneuses ». Il y a plus de sérénité dans le beau portrait qu'il trace, en antithèse, de la véritable vierge. Mais la peinture des dangers de la cohabitation redevient hardie. On trouve au ch. IV un renvoi au traité précédent, qui indique probablement que tous deux ont été écrits, l'un après l'autre, dans un intervalle assez bref (1).

Ces deux traités, assez courts l'un et l'autre, sont les seuls que Jean ait écrits à Constantinople ; encore était-ce au début de son épiscopat. Quand il fut relégué dans une bourgade lointaine, il eut plus de loisirs qu'il n'en pouvait souhaiter. Il chercha sans doute à continuer en quelque mesure son activité apostolique, par l'intérêt qu'il prit aux missions du prêtre Constance et à l'évangélisation de la Phénicie. Il dut prier beaucoup. Mais il écrivit aussi,

(1) La différence de ton, qui pourrait donner à penser d'abord que le premier traité est, comme le dit Socrate, de la période antiochienne, s'explique donc plutôt par la différence des destinataires.

pour se consoler, et consoler ceux ou celles qui pleuraient son absence et restaient intraitablement attachés à sa cause. L'opuscule : *Que personne ne peut souffrir de dommage que par son propre fait* a été composé vers 406, à Cucuse. Dans la quatrième de ses lettres à Olympias, qui date de 406 ou 407, il lui annonce l'envoi « de ce qu'il vient d'écrire...» ; suit le titre du traité, tel que nous venons de le donner ; après quoi Jean reprend : « Telle est la thèse que défend le discours que j'ai envoyé à ta Seigneurie. Lis-le assidûment, si tu te portes bien ; aie le même sur les lèvres. Il te sera un bon remède, si tu le veux (1) ». Le titre du traité est purement philosophique. En fait, bien que les idées chrétiennes dominent et qu'il y ait beaucoup d'exemples bibliques, la part du socratisme et du platonisme, ou de cet éclectisme dans lequel entraient aussi des éléments stoïciens, y est assez considérable. Il y a là comme un de ces retours à des goûts et à des études de jeunesse qui ne sont pas rares chez un vieillard. Le style est généralement très périodique. Un autre opuscule porte pour titre : *A tous ceux qui se sont scandalisés des calamités qui sont survenues, de la persécution du peuple et de beaucoup de prêtres, et sur l'incompréhensible et contre les Juifs.* Il est un peu postérieur au précédent, auquel il renvoie au ch. XV. Le ton et le sujet sont analogues ; la part cette fois est faite plus largement au point de vue purement religieux qu'au point de vue philosophique. Comme l'indique la fin du titre, Jean prend pour thème l'impossibilité pour l'homme de comprendre l'essence divine. En examinant le problème du mal, il attaque le manichéisme et les sectes analogues. L'étendue de ce second traité est au moins double de celle du précédent.

La correspondance. — Jean ne semble avoir jamais entretenu, à moins que ce fût dans sa jeunesse, une correspondance mondaine et littéraire; ou avoir pris soin, en

(1) Olympias était souffrante comme Jean lui-même.

écrivant des lettres d'affaire ou des billets intimes, de les rédiger en vue de la publication et pour l'admiration de la postérité. Aussi ne possédons-nous de lui une correspondance que pour les dernières années de sa vie, alors qu'il dut faire appel à des défenseurs et se trouva séparé de ses amis.

La plus ancienne lettre que nous ayons de lui a été rédigée peu après la Pâque de 404, à Constantinople même ; c'est un rapport détaillé sur les événements dont Jean vient d'être la victime, adressé au pape Innocent, avec un appel à son intervention (1). Celles qui proviennent du temps de l'exil sont les plus nombreuses. Les plus longues, en particulier certaines des lettres à Olympias, sont des lettres de consolation ou d'exhortation, destinées à maintenir le lien entre Jean et ces *Johannites* qui lui restaient obstinément fidèles. On y retrouve les mêmes pensées et le même ton que dans les deux traités écrits à Cucuse. Les autres ont l'intérêt de nous renseigner sur les péripéties de son dur voyage à travers l'Asie Mineure et de la vie qu'il mène dans les résidences successives qui lui sont imposées. Au début, tant qu'il fut dans la Bithynie, province aussi civilisée, ou peu s'en faut, que la côte égéenne de l'Asie, il n'eut point à souffrir et garda des dispositions sereines, par exemple pendant l'arrêt assez long qu'il fit à Nicée. « Non, n'ayez pas de craintes sur notre voyage » ; écrivait-il à Olympias (2), « comme je vous l'ai déjà écrit, mon corps est en meilleur état de santé et s'est fortifié ; le climat me réussit et ceux qui m'escortent mettent tout leur zèle, plus même que je ne le désire, à me procurer du repos ; ils en font leur affaire ». — « Plus nos épreuves s'étendent, plus s'accroît aussi notre consolation, et meilleures sont nos espérances

(1) Deux ans plus tard, Jean a écrit à Innocent une seconde lettre plus courte. La lettre 125 (*à Cyriaque exilé*) n'est pas authentique ; c'est un centon de morceaux, pris d'ailleurs réellement de Chrysostome.

(2) *Ep. X.*

d'avenir ; oui, à cette heure, tout va selon notre gré, et nous avons un bon vent... Bas-fonds et récifs, tourbillons et ouragans, font rage ; la nuit est sans lune ; les ténèbres sont épaisses ; voici des précipices et des écueils, et, tandis que nous naviguons sur une telle mer, nous nous sentons aussi bien disposés que ceux que la vague secoue dans le port. Pensez à cela, dans votre piété ; mettez-vous au-dessus de ces tracas et de ces orages, et daignez m'apprendre ce qu'il en est de votre santé. Pour moi je suis bien portant et joyeux. Mon corps s'est fortifié ; je respire un air pur ; et les soldats du préfet qui font route avec moi prennent soin de moi si bien qu'ils me dispensent d'avoir besoin de serviteurs ; ils en font eux-mêmes l'office. Ils se sont emparés de cette charge par amour pour moi. Je suis entouré de pages, qui tous se font un plaisir de me rendre ce service. Je n'ai qu'un souci ; c'est de n'être point sûr que vous êtes aussi en bonne santé. Mettez-moi au courant, pour que je puisse jouir de l'agrément que j'ai ici , et que je puisse remercier grandement mon très cher fils Pergamios. Si vous voulez m'écrire, usez de lui ; c'est un ami sincère, qui m'est tout dévoué, et qui est plein de respect pour votre sagesse et votre prudence (1) ». On aime à voir Jean, au lendemain des batailles qu'il avait livrées — un peu âprement — conserver cette vaillance et retrouver cette allégresse. Il devait l'une et l'autre à sa foi, à sa sainteté.

C'est en particulier pendant cette station à Nicée qu'il se reprit d'enthousiasme pour l'évangélisation de la province qui demeurait païenne entre toutes, la Phénicie. A Constantinople, il avait aidé l'évêque de Gaza, Porphyre. Il avait gardé des amis dans le voisinage, à Antioche, et l'un d'entre eux, le prêtre Constance, y organisait une sorte de mission. Il trouva à Nicée un moine qui menait une vie très dure, muré dans une cellule d'où il ne communiquait avec le monde que par un guichet à travers

(1) *Ep. XI.*

lequel on lui faisait passer ses aliments. Il lui prouva que c'était un peu oublier l'amour du prochain, et l'expédia à Constance (1).

Il ignorait, en quittant Constantinople, quelle résidence lui serait assignée. Il apprit en cours de route qu'on l'envoyait à Cucuse, et cette perspective mit fin à sa tranquillité d'esprit. Il se plaignait de ne pas obtenir « ce que les pires criminels obtiennent, la faveur de ne pas être relégué dans une contrée aussi sauvage et aussi lointaine (2) ». Il se résigna malgré tout, et ne voulut pas qu'on entreprît des démarches pour faire modifier la décision prise. Pendant le trajet qui le conduisit jusqu'à Césarée de Cappadoce, il souffrit de la fièvre, et bien plus encore de l'accueil que lui firent certains évêques, parmi lesquels se signala particulièrement un de ses plus anciens ennemis, Léonce d'Ancyre. Il en fut si écœuré qu'il écrivait à Olympias : « Je ne crains rien tant que les évêques, sauf quelques exceptions (3) ». Tourmenté par la chaleur, par les veilles, par toutes les incommodités d'un voyage qui devenait de plus en plus pénible, à mesure qu'on s'éloignait des côtes, il arriva à Césarée rompu, plus éprouvé, disait-il, que les condamnés aux mines ou les prisonniers. Là, il put d'abord prendre quelque repos, et il trouva des amis. Mais les incursions que les Isauriens faisaient dans le voisinage l'obligèrent d'y rester plus longtemps qu'il n'était prévu. Des moines fanatiques vinrent le menacer dans la maison où il était descendu (4). Ils continuèrent leurs manifestations pendant plusieurs jours ; et il dut quitter la ville, pour accepter l'hospitalité qu'une dame, du nom de Séleucie, lui offrit heureusement dans les environs. Mais, quand la dame se vit menacée à son tour, elle prit peur et se débarrassa

(1) *Ép. CCXXI.*
(2) *Ép. CXX*, à la diaconesse Théodora.
(3) *Ép. XIV.*
(4) *Ép. XII* et *XIV* à Olympias.

de cet hôte incommode. Contre son attente, le proscrit fit cependant la dernière partie de son trajet sans aucun incident notable. Soixante-dix jours après son départ de Constantinople, il arriva à Cucuse, « le lieu le plus désert de toute la terre (1) ». Mais la solitude est bonne à ceux qui viennent de souffrir dans les cités. Un riche habitant du pays, nommé Dioscure, mit à la disposition de Jean une maison commode. De grands personnages de Constantinople, restés ses amis, et qui avaient des domaines dans la région, envoyèrent à leurs domestiques des instructions pour qu'il ne manquât de rien. Il reçut même parfois des visites, tout au moins celles du prêtre antiochien Constance. En somme, tant qu'il résida à Cucuse, son exil fut supportable, quoique la rudesse du climat, extrême en été comme en hiver, lui fît peu à peu ressentir ses effets. Trois ans se passèrent. Les brigands Isauriens infestaient de plus en plus la région. Jean fut contraint de se déplacer sans cesse, de la ville à la campagne, de la campagne à la ville, et finit par se mettre à l'abri dans le fort d'Arabissos (2).

Ces soucis personnels n'empêchaient pas qu'il essayât d'être toujours utile. Il ne lui suffisait plus d'aider aux missions de Cilicie et de Phénicie (3). Il formait un autre projet, celui d'en organiser en Perse, et, sans rancune, cherchait à obtenir le concours d'un évêque, Maruthas, qui au Chêne, s'était prononcé contre lui (4). Il se préoccupait d'être toujours bien informé sur ce qui se passait à Antioche ou à Constantinople, et d'y conserver de l'influence (5).

Il y réussissait trop bien au gré de ses ennemis, qui finirent par s'imaginer qu'il pouvait rester dangereux. C'est alors qu'on décida de l'éloigner encore, et de l'expé-

(1) *Ép. CCXXXIV.*
(2) Un peu au nord-est de Cucuse.
(3) Cf. *Ép. L, LI, CXXIII, CXXVI*, etc.
(4) *Ép. XIV*, 5. La lettre a été écrite à Cucuse.
(5) *Ép. CXXXV, LXI, CXLI*, etc.

dier à Pityonte. Il lui fallut de nouveau faire un long trajet, en remontant cette fois vers le Nord. A la fin de juin 407, en compagnie de deux soldats, l'un bienveillant, l'autre hostile, il se mit en route, et, comme nous l'avons raconté, mourut épuisé, à mi-chemin de sa destination, auprès de la bourgade de Comane.

Nous avons choisi nos citations parmi les lettres les plus courtes et les plus remplies d'allusions personnelles. Celles qui sont plus longues et contiennent des exhortations morales, ne diffèrent guère des traités et nous auraient appris moins de nouveau (1).

VI

Conclusion. — Si l'on compare Chrysostome, en tant qu'homme d'église, à ses deux grands rivaux, Basile et Grégoire de Nazianze, on voit tout de suite qu'il n'eut pas le même talent d'administrateur et de politique que le premier, et que, s'il échoua comme le second dans l'exercice des fonctions épiscopales, l'explication en doit bien être cherchée, pour lui comme pour Grégoire, tout autant dans son propre tempérament que dans les circonstances extérieures ; mais comme tous deux avaient un caractère très différent, les causes de leur échec furent aussi différentes. Un second trait qui le distingue de Basile et de Grégoire, c'est qu'il avait l'esprit moins spéculatif que le leur, et qu'il a fait moins de théologie. La raison en est pour une part qu'il est venu après eux, quand l'arianisme

(1) La liturgie dite de Chrysostome ne paraît avoir avec lui que peu de rapports directs : cf. SWAINSON, *The greek Liturgics*, Cambridge, 1884 ; et le second fascicule des Χρυσοστομικά, Rome, 1908 ; douteuse est l'origine d'une *Synopse de l'Ancien et du Nouveau, Testament* (*P. G.*, 56 ; BRYENNIOS, dans les prolégomènes de son édition de la *Didaché* ; KLOSTERMANN, *Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik*, Leipzig, 1895.) Érasme a déjà démontré que l'*opus imperfectum in Matthæum* ne pouvait pas être de Chrysostome.

avait cessé d'être aussi redoutable, et que Théodose, qu'Arcadius, qu'Eudoxie étaient d'une orthodoxie parfaite. Mais il apparaît clairement que, de son propre mouvement, il était peu porté à la controverse subtile. Nous avons déjà dit sur sa méthode d'exégèse tout ce qu'il importait de dire. Il n'y a pas lieu d'insister très longuement sur sa doctrine. Quand il expose le dogme trinitaire, c'est la croyance de Nicée qu'il défend, en termes assez généraux et sans embarrasser ses auditeurs de précisions périlleuses. Il a vécu au moment où la question de l'union des deux natures en la personne du Christ devenait grave. On peut bien relever peut-être quelques nuances antiochiennes dans la manière dont il la traite à l'occasion. Mais il ne l'a jamais examinée de près en ses aspects les plus délicats. Il n'emploie pas l'expression de *mère de Dieu* (Θεοτόκος) en parlant de la Vierge Marie, mais il n'en risque pas de trop compromettantes dans l'autre sens, quoique, à côté des hommages qu'il lui a rendus, il ait parfois parlé d'elle en des termes qui n'eussent pas été tolérés plus tard. Bref, il n'a pas pris véritablement part à la solution du problème, et quand Cyrille d'Alexandrie a voulu le mettre au nombre de ses autorités, dans sa lutte contre Nestorius, il n'a pu avancer que deux textes assez insignifiants, pris d'ailleurs à une homélie dont l'authenticité n'est pas sûre (1). Deux points seulement méritent quelque attention. Il a toujours été considéré par les générations qui l'ont suivi comme un des Pères qui ont le mieux exprimé la doctrine catholique de l'Eucharistie. Ce n'est point qu'il faille chercher chez lui de la transsubstantiation une explication tout à fait précise; mais il en peut fournir les éléments essentiels. Ses opinions sur le libre arbitre ont été invoquées de part et d'autre dans la querelle du pélagianisme. Julien d'Éclane s'est réclamé de lui (2), aussi bien que saint Augustin (3). Il était inévitable qu'un

(1) Voir à ce sujet les bonnes remarques de BARDENHEWER.
(2) Dans ses livres *ad Turbantium*.
(3) Dans le traité *Contra Julianum*.

moraliste comme Chrysostome, qu'un prédicateur obligé de faire appel à chaque instant à l'effort de la volonté, mît surtout en lumière, des deux faces du problème, celle que seule voulut voir Pélage. Mais ce serait l'avoir lu superficiellement que de faire de lui un pélagien avant la lettre. La vérité est ici encore que le débat n'a eu lieu qu'après lui. S'il y avait pris part, et s'il avait vécu quelques années encore (1), peut-être son influence eût-elle en quelque mesure contre-balancé celle d'Augustin et contribué à émousser les pointes trop dures de la doctrine augustinienne. Mais on ne saurait oublier que Chrysostome était l'admirateur ardent et le disciple fidèle de saint Paul.

L'originalité de Chrysostome est dans la morale, et non pas dans la théologie. Ce n'est pas assez dire que de le mettre au premier rang des moralistes : il voulut être et il fut un réformateur. Il a paru en un temps où le christianisme — l'ennemi du *siècle* — par l'effet de son extension, risquait de devenir le *siècle*. Dans l'Église agrandie, de nouveaux fidèles étaient entrés à flots, que l'intérêt avait poussés, autant et plus qu'une foi sincère. Dans l'Église déjà vieille, des abus s'étaient introduits. La dignité épiscopale pouvait offrir trop de satisfaction à un ambitieux ou à un avare, s'il réussissait à l'obtenir, pour que bien des brebis galeuses n'eussent pas pénétré dans les rangs du clergé lui-même. Le spectacle de ces faiblesses et de ces désordres, malgré les grands exemples, malgré les hautes vertus qui ne manquaient point, devait émouvoir le cœur des vrais chrétiens. Cette émotion a eu pour effet direct le mouvement qui a entraîné les plus ardents vers l'ascétisme et la vie monastique, ou tout au moins l'a favorisé. Jean a commencé, lui aussi, par fuir le siècle. Mais la charité l'y a ramené ; l'amour du prochain lui a dicté son vrai devoir, et il est revenu à Antioche, armé de sa seule parole et de sa foi, pour

(1) Il eût suffi de cinq à six ans.

entreprendre la conquête des âmes. Il ne se demandait même pas s'il pouvait échouer. Il était sûr de réussir, d'être cet homme qui, « à lui seul », comme il l'avait dit, « peut suffire à convertir tout un peuple ». Nous n'avons aucun moyen positif d'apprécier quels furent les résultats de son apostolat. Mais nous pouvons avoir la certitude morale qu'il fit beaucoup de bien. Les amitiés qui l'entourèrent, les dévouements qui s'attachèrent à lui, les résistances même qu'il suscita nous en sont de sûrs garants. Il connut à Antioche douze années de labeur fécond, et, semble-t-il, aisé. Il soutint à Constantinople quatre ans de luttes acharnées, au bout desquelles il fut vaincu. Mais si la cour le brisa, le peuple lui resta fidèle, d'une fidélité si obstinée que sa réhabilitation ne tarda pas. La postérité ne ferme pas les yeux à certains défauts de son caractère qui furent l'excès de ses vertus. Paul lui-même avouait ses faiblesses ; mais il était le plus grand des Apôtres. Le temps des apôtres semblait passé ; Jean fit renaître, en plein IV[e] siècle, l'esprit apostolique.

L'orateur a été très applaudi par ses contemporains, et n'a jamais cessé d'être admiré. Il avait les plus beaux dons, et il les a cultivés par tout l'art que l'école pouvait mettre à sa disposition. Mais cet art est moins sensible chez lui que chez Basile et chez Grégoire de Nazianze ; quoiqu'il soit aussi savant, il est plus dissimulé, parce qu'il n'y a presque jamais chez lui rien d'affecté ni de tendu. Villemain a dit (1) : « C'est la réunion de tous les attributs oratoires, le naturel, le pathétique et la grandeur qui ont fait de saint Jean Chrysostome le plus grand orateur de l'Église primitive ». En effet, les qualités dont il était si richement pourvu ont toutes été portées par lui à leur degré supérieur et s'équilibrent harmonieusement.

Nous répéterons qu'il serait désirable que nous eussions, pour Chrysostome comme pour Basile et Grégoire, une

(1) Au début de son étude, qui, malgré quelques erreurs de détail, reste une des meilleures parties de son *Tableau*.

édition critique ; que, par l'étude plus complète et plus méthodique de la tradition manuscrite, nous fussions mis en état de nous prononcer plus sûrement sur les questions d'authenticité, et par une revision du texte, de posséder aussi plus exactement les garanties nécessaires à une étude exacte et complète de la langue et du style. Cette étude est à peine commencée. Il serait utile aussi qu'on essayât de suivre, au cours d'une carrière qui fut longue, à travers des discours et des traités dont le plus grand nombre se laisse assez bien dater, les traces d'une évolution, qui nous apparaîtrait sans doute comme n'ayant jamais modifié très profondément sa manière, sauf dans les deux ou trois années tragiques de son épiscopat, mais nous permettrait de noter des nuances intéressantes. Il faudrait aussi tenir compte des genres, et examiner de près comment Jean adapte aux thèmes qu'il traite le ton qu'il prend (1). Sous le bénéfice de ces réserves, essayons d'indiquer ce qui ne paraît guère sujet à contestation.

Isidore de Péluse a déjà loué l'*atticisme* de la langue (2). C'est sur ce point que l'absence de relevés complets, ou tout au moins assez étendus, est le plus regrettable. Mais un helléniste un peu exercé éprouve, en lisant n'importe quel traité ou n'importe quelle homélie de Jean, une impression assez nette pour qu'elle ne risque guère d'être trompeuse. La langue, aussi bien par le choix des mots que par la morphologie ou par la syntaxe, est d'une pureté et d'une correction exceptionnelles (3) pour l'époque, et d'autant plus remarquables que cette

(1) J'ai indiqué dans la bibliographie les travaux, encore insuffisants, qui ont été tentés sur les *Panégyriques* ou sur les *Lettres*.

(2) *Ép. V*, 2.

(3) En l'absence de relevés exacts, je n'ose rien affirmer. Mais il m'a semblé qu'il y avait dans la fin de la IIe Homélie sur Eutrope et dans quelques autres discours ou parties de discours d'origine douteuse, des incorrections qui ne se trouvent pas dans les textes sûrement authentiques. Voici deux exemples : ἐπιθυμεῖν et πολεμεῖν, suivis de l'accusatif.

langue est toujours aisée et ne sent jamais l'affectation. Quoique Jean n'ait gardé aucune reconnaissance à Libanios, il est probable que l'exemple et les leçons d'un tel maître ont contribué grandement à ce mérite. Car Libanios est de tous les sophistes du IVe siècle celui qui a le mieux connu les orateurs attiques, marqué la préférence la plus raisonnée pour leur manière, et le mieux réussi à s'en approprier au moins les apparences. Pour le style, pour la construction de la période, l'emploi des figures et des images, Jean a appris de lui tout ce qu'il pouvait apprendre, et la force naturelle de son talent lui a permis de dominer l'art qu'il avait appris au lieu d'en être l'esclave. Pour le rythme, toujours en suivant la trace de Libanios, Chrysostome reste dans la tradition, et ses clausules sont encore quantitatives, sans recherche particulière de l'accent.

Cette perfection classique de sa manière se montre particulièrement dans certains traités de l'époque de son diaconat, dans les panégyriques, et dans quelques autres discours d'apparat. Il faut mettre à part, dans son œuvre, cette catégorie. Tout à l'opposé, il faut faire aussi une classe spéciale pour les homélies prononcées au temps des grandes crises des années 399-404. L'asianisme, qui dans la plupart des discours de Jean, n'apparaît qu'en la mesure où tout orateur du IVe siècle, quel qu'il fût, était obligé, par l'enseignement de l'école et le goût du public, d'en subir l'influence, s'y fait une part prépondérante. Quoique, par le pathétique et l'éclat, l'éloquence de Jean se soit alors parfois dépassée elle-même, il arrive aussi que nous regrettions le changement. Mais il faut se souvenir que la plupart des homélies en question ont été improvisées, et qu'il se peut qu'elles nous aient été transmises dans des rédactions qui ne méritent pas une confiance absolue.

De même que l'originalité de Jean, homme d'église, n'est pas dans sa théologie, ni tout à fait encore dans son exégèse, mais dans ses qualités de moraliste et sa

hardiesse de réformateur, sa supériorité oratoire n'est pas dans la possession, si parfaite qu'elle soit, de toutes les ressources que lui fournissait la tradition de l'éloquence classique ; elle est dans certaines qualités qu'il tient de son propre fond.

Les plus originales, je crois, sont celles qui lui ont permis de porter à sa perfection le genre de l'homélie familière, tel que nous l'avons vu se dessiner dès l'origine et se développer au IIIe siècle. La simplicité d'un ton fraternel, le naturel, l'accent insinuant, la précision des exemples concrets, la finesse de l'observation morale, tout cela, qui assure l'efficacité, donne aussi son charme à cette parole qui fait pénétrer doucement dans l'esprit et dans le cœur le bon conseil. Avoir réalisé ainsi l'idéal du prédicateur, c'est-à-dire d'un directeur de consciences qui a charge de diriger non une âme, mais toutes les âmes, et en cherchant à les atteindre non pas dans la solitude du confessionnal ou dans l'intimité d'une lettre, mais dans l'immensité d'une église et parfois dans le tumulte d'une assemblée, pourrait suffire à la gloire de Chrysostome. Mais la nature, qui lui avait si largement accordé les dons les plus nécessaires à l'orateur chrétien, l'avait doué aussi de cette éloquence pathétique qui avait fait jadis la force des grands hommes d'État athéniens. Dans les heures tragiques qu'il traversa, d'abord à Antioche, lors de l'émeute, ensuite à Constantinople, lors de la chute d'Eutrope et du conflit avec Eudoxie, il fit entendre des accents que le monde antique n'avait plus jamais entendus depuis Démosthène et Cicéron.

A l'efficacité qui naît du zèle par lequel on se donne tout entier — c'est la marque du chrétien — à cette vivacité d'émotion qui rend un homme capable, dans les jours de crise, de traduire en toute la force qu'ils recèlent les sentiments confus qui s'agitent en l'âme des foules — et c'est le signe même du génie oratoire — Jean joignait une qualité, qu'il doit peut-être, au moins pour une part, à son origine orientale. C'est cette imagination qui lui

permet de tout animer et de tout colorer. Jamais une idée ne se présente à lui en sa sécheresse abstraite. Il voit les hommes et les choses. La nature, la vie sociale, la lecture de l'Écriture aussi ou celle de Platon et de Démosthène, lui fournissent, avec une richesse inépuisable, les images qui succèdent aux images, ou les comparaisons qui se développent avec une élégance et un éclat homériques, avec plus de souci de la réalité exacte qu'il n'arrive parfois chez Homère. Par la souplesse et l'aisance du style, par je ne sais quel charme brillant, il y a chez Chrysostome un renouveau de l'esprit ionien. Homère, Platon, Démosthène (1), les Prophètes, Jésus et saint Paul, ont tous apporté leur part à la formation de son éloquence, et tous ces apports divers, il a su les fondre à la flamme de son génie. Notre analyse parvient à les discerner. Quand on le lit, on s'abandonne à lui comme ses auditeurs autrefois ; on se laisse tour à tour enchanter par sa grâce et dominer par sa force.

(1) Qu'on note bien que je ne parle ici que de Chrysostome orateur. J'ai dit bien des fois et je répète, malgré les objections que m'a faites Nægele, qui ne m'a pas très bien compris, que l'influence hellénique est restée purement formelle chez Chrysostome, et que, malgré certains emprunts qu'il a faits aussi à la morale antique, il est peut-être, de tous les Pères du IVe siècle, le plus détaché de l'hellénisme, si l'on regarde au fond des choses.

CHAPITRE XIII

AUTRES ÉCRIVAINS SYRIENS ET PALESTINIENS : CYRILLE DE JÉRUSALEM ; EUZOIOS ET GÉLASE DE CÉSARÉE ; SOPHRONIOS ; HÉGÉMONIOS ; TITUS DE BOSTRA ; SÉVÉRIEN DE GABALES ; ACACE DE BÉRÉE ; THÉODORE DE MOPSUESTE ; POLYCHRONIOS D'APAMÉE.

Bibliographie. — CYRILLE DE JÉRUSALEM : pour les manuscrits, cf. les préfaces de l'édition bénédictine, de celle de REISCHL et RUPP, et DORN, *Didaskaleion*, 1914 ; — édition princeps des cinq *catéchèses mystagogiques*, Wien, 1560 ; édition de toutes les *catachèses*, par J. GRODECIUS, Paris et Cologne, 1564 ; éditions de I. PRÉVOT, Paris, 1608, 1631, 1640 ; de TH. MILLES, Oxford, 1703 ; et surtout du bénédictin TOUTTÉE, publiée après sa mort, par PRUDENCE MARAN, Paris, 1720, Venise, 1763 ; reproduite *P. G.*, 33 ; éd. REISCHL et RUPP, Münich, 1846, 1860 ; éd. PH. ALEXANDRIDES, Jérusalem, 1867-8. — Pour la biographie : SOCRATE, *H. E.*, II, 28, 40 ; SOZOMÈNE, *H. E.*, IV, 25 ; THÉODORET, *H. E.*, II, 28 ; SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 112. — Études de G. DELACROIX, Paris, 1865 ; de J. MADER, Einsiedeln, 1891 ; — sur les informations que l'on trouve chez Cyrille relativement aux sanctuaires et aux traditions de Jérusalem, cf. le livre des PP. VINCENT et ABEL, *Jérusalem, Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, Paris, 1914-1922, p. 196, 198-203, 845, 905-6 ; — traduction française des *Catéchèses*, par GRANCOLAS, Paris, 1715 ; par A. FAIVRE, Lyon, 1844.

GÉLASE DE CÉSARÉE. — JÉRÔME, *De Viris*, 130 ; THÉODORET, *H. E.*, V, 8 ; *Dial. I* et *III* ; *Doctrina patrum*, *éd.* DIEKAMP, p. 31, 76, 92, 102 ; A. GLAS, *Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia* (*Byzantinisches Archiv*, VI).

EUZOIOS DE CÉSARÉE. — JÉRÔME, *De Viris*, 113.

SOPHRONIUS. — JÉRÔME, *De Viris*, 134.

HEGEMONIOS. — Édition princeps, chez L. A. ZACAGNI, *Collectanea monumentorum veterum*, I, Rome, 1698 ; reproduite chez ROUTH,

Reliquiæ sacræ, IV, Oxford, 1818 ; V, *ib.*, 1848 ; *P. G.*, X ; surtout éd. Ch. H. Beeson, Leipzig, 1906 (t. XVI des *Griechische Christliche Schriftsteller*) ; — Études : A. Oblasinski, *Acta disputationis Archelai et Manetis*, Leipzig, 1874 ; Kessler, *Mani*, Berlin, 1889 ; Harnack, *Geschichte*, I, 540 ; II, 2, 163.

Titus de Bostra. — Saint Jérôme, *De Viris*, 102 ; *Epist.* 70. — Sozomène, *H. E.*, III, 4 ; V, 15. — Julien, *Ép. LII* (édition Bidez, collection Budé, Paris, 1924. — Épiphane, *Hær.*, 66, 21. — Sickenberger, *Titus von Bostra, Studien zu dessen Lukashomilien, T. U.*, XXI, 1, 1901. — Pour *le traité contre les Manichéens*, le manuscrit d'où dérivent les deux premières éditions (la traduction latine du jésuite Torres, parue dans les *Antiquæ lectiones* de Canisius, t. V, Ingolstadt, 1604 ; et le texte grec, publié par Basnage, *Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum*, Anvers, 1725, reproduit dans *P. G.*, XVIII) est un manuscrit de Hambourg qui n'est qu'une copie du *Genuensis Congreg. Miss. Urb.* 27, au sujet duquel cf. la notice bibliographique sur Sérapion de Thmuis, *supra*, p. 131. — P. A. de Lagarde, *Titi Bostreni quæ ex opere contra Manichæos edito in codice Hamburgensi servata sunt græce*, Berlin, 1859 ; *Titi Bostreni contra Manichæos libri quatuor syriace*, Berlin, 1859. — L'édition préparée par A. Brinkmann et L. Nix n'a pas encore paru.

Sévérien de Gabales. — *P. G.*, t. LVI ; des indications complémentaires seront données dans les notes. — M. Dürks, *De Severiano Gabalitano*, Kiel, 1927. — G. Krüger, article dans la *Realenzyklopædie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. XVIII, p. 247. — J. B. Aucher, *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi homiliæ*, Venise, 1827. Une édition nouvelle de l'ensemble serait nécessaire.

Acace de Bérée. — Cf. Bardenhewer, III², p. 362 ; Christ-Stæhlin, p. 1467. — Témoignages anciens : Socrate, *H. E.*, VI, 18 ; Sozomène, *H. E.*, IV, 21 ; Théodoret, *H. E.*, liv. IV et V ; Palladius, *Dialogue* ; — textes dans *P. G.*, LXXVII et LXXXIV.

Théodore de Mopsueste. — *Biographie ; études d'ensemble* : Tillemont, *Mémoires*, XII ; O. Fr. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historica et theologica*, Halle, 1836 (reproduite dans *P. G.*, LXVI) ; H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880 ; Dubois, *Étude sur les principaux travaux exégétiques de l'École d'Antioche et, en particulier, sur ceux de Théodore de Mopsueste*, Genève, 1885 ; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (dans la collection des *Scripta Pontificii Instituti Biblici*), Rome, 1913. Éditions. — L'œuvre de Théodore, qui était fort considérable, ne s'est conservée que fragmentairement, parce qu'elle est devenue suspecte [redacted] commencement du ive siècle, et a été condamnée [redacted] 553 ; le seul recueil d'ensemble, *P. G.*, LXVI, est à compléter et à contrôler ; pour le contrôle de morceaux provenant des *Chaînes*, cf. dans le *Dictionnaire de la Bible*, l'article de l'abbé R. Devreesse, Paris, 1928 ; comme compléments, pour le commentaire de la

Genèse, Ed. Sachau, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta syriaca*, Leipzig, 1869 ; — pour le commentaire des *Psaumes*, Bæthgen, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1885, 1886 ; *Actes du Congrès international des Orientalistes à Stockholm*, 1893 ; Ascoli, *Il codice irlandese dell'Ambrosiana*, I, Rome et Florence, 1878 (cf. Mercati, *Varia Sacra*, dans la collection *Studi e Testi*, nº 11, Rome, 1903, XI ; et Vaccari, *Civilta cattolica*, 1916, I) ; H. Lietzmann, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1902 ; Mariès, *Recherches de science religieuse*, 1914 ; — pour le commentaire des *douze petits prophètes* : Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, I, 2, Rome, 1825 ; VI, 1, 1832 ; *Nova Bibliotheca*, VII, II, 854 (ce ne sont du reste là que les textes reproduits *P. G.*) ; A. F. von Wegnern, *Theodori Antiocheni Mopsuesteni episcopi quæ supersunt omnia*, I, Berlin, 1834 (cette édition n'a pas été continuée) ; Sachau, *loc. cit.* ; — pour l'*Ecclésiaste*, Von Soden, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1903 ; — pour l'*Évangile de saint Jean* : J. B. Chabot, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium S. Johannis in libros VII partitus, versio syriaca*, I, Paris, 1897 (cette édition donne seulement le texte syriaque ; une *traduction latine* sera prochainement publiée par le P. Vosté) ; — pour les *Épîtres de Paul* : H. B. Swete, *Theodori Mopsuesteni episcopi in epistolas Pauli commentarii, The Latin Version with the Greek fragments, with an introduction, notes and indices*, 2 volumes, Cambridge, 1880, 1882 (cf. O. Bruyne, *Revue Bénédictine*, 1921) ; — pour les *Actes* : Von Dobschütz, *American Journal of Theology*, 1898 ; — pour les fragments des ouvrages dogmatiques : Swete, *loc. cit.*, t. II ; une traduction syriaque du περὶ ἐνανθρωπήσεως est encore inédite (Cf. Addai Scher, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1919) ; une *controverse avec des évêques macédoniens*, dans F. Nau, *Patrologie orientale*, IX, Paris, 1913 ; — pour la *Liturgie* : Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio*, *II*, Paris, 1716.

Antiochos de Ptolémaïs. — Bardenhewer, *Geschichte*, III², p. 363 ; Christ-Stæhlin, p. 1467. — Gennadius, *De Viris*, XX.

Polychronios d'Apamée. — Bardenhewer, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Fribourg-en-Brisgau, 1879 ; *Geschichte*, III, p. 322.

Cyrille de Jérusalem. — Jérusalem au IVe siècle (1). — La ville qu'Hadrien avait fondée pour remplacer Jérusalem détruite était une ville païenne. Elle avait un Capitole, consacré aux trois divinités romaines, Jupiter,

(1) Voir Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, II, ch. II et XVI, et surtout le livre des Pères Vincent et Abel, indiqué dans la Bibliographie.

Junon et Minerve ; un temple de Vénus s'élevait sur l'emplacement même où les chrétiens croyaient que Jésus avait été crucifié et enseveli. Sous Constantin, les choses changèrent. Ælia Capitolina — c'était le nom qu'Hadrien avait donné à sa fondation — devint une ville chrétienne et reprit son nom de Jérusalem. Le temple de Vénus fut démoli ; on dégagea le terrain sur lequel il avait été bâti et l'on découvrit dans le roc un tombeau. L'évêque Macaire, qui avait été au nombre des Pères du concile de Nicée et qui avait obtenu de Constantin la permission d'entreprendre ces travaux, y reconnut le saint Sépulcre ; il retrouva même la croix. Constantin fit alors construire sur le Golgotha reconquis une superbe basilique, et il fit enclore le saint Sépulcre dans une rotonde, l'église de la Résurrection (Anastasie). Une autre basilique fut édifiée sur le mont des Oliviers, par les soins de l'impératrice Hélène.

Macaire mort, le siège épiscopal fut occupé par Maxime. C'était un vieux lutteur, que Maximin Daïa avait jadis condamné aux mines, et qui en était revenu borgne et boiteux. A la fin de sa vie, tout au moins, Maxime était tout dévoué à Athanase (1), et par suite médiocrement d'accord avec son métropolitain, l'évêque de Césarée, Acace. Parmi les membres de son clergé, on remarquait un prêtre Cyrille, qui, aux environs de 350 (2), devint son successeur.

Cyrille de Jérusalem. — Sa biographie. — Selon Socrate (*H. E.*, II, 38), Acace, avec le concours de Patrophile de Scythopolis, c'est-à-dire un semi-arien aidé d'un arien de la première heure, avaient expulsé Maxime et mis Cyrille à sa place, et Sozomène ne fait que reproduire ce dire, presque dans les mêmes termes (*H. E*, 10, 20). Théodoret

(1) Selon Socrate (*H. E.*, II, VIII), il avait autrefois souscrit à la condamnation d'Athanase ; mais en 346 (*ibid.*, XXIV), il reçut à Jérusalem l'évêque d'Alexandrie avec beaucoup d'enthousiasme.
(2) Cf. Saint Jérôme, *Chronique, ad annum* 349.

au contraire (*H. E.*, II, 26) fait succéder Cyrille à Maxime régulièrement, à la mort de celui-ci, et dans une lettre synodique du Concile de Constantinople en 382 (1), qu'il cite ailleurs (V, 9), se trouve cette phrase : « De l'Église mère de toutes les Églises, de l'Église de Jérusalem, nous reconnaissons depuis longtemps comme évêque (2) le très vénérable et très pieux Cyrille, aimé de Dieu, qui a été élu jadis canoniquement par ceux de la province, et qui, en divers temps, a beaucoup lutté contre les Ariens ». *Ceux de la province* peuvent bien être Acace et Patrophile, mais il semble résulter de ce certificat donné à Cyrille par un concile qu'on ne peut guère soupçonner d'avoir été mal informé, que Cyrille ne fut point élu après une expulsion violente de Maxime, et qu'en 382, il était considéré comme un défenseur éprouvé de l'orthodoxie (3).

En tous cas, nous trouvons bientôt Cyrille en conflit avec Acace, pour des raisons diverses. Selon Sozomène (IV, 25), il n'était pas un suffrageant commode, et, fier du caractère apostolique de l'évêché de Jérusalem, refusait d'obéir à l'évêque de Césarée. Selon le même historien, et selon Théodoret (II, 27), Acace arguait contre lui d'une vente de certains objets sacrés qu'il aurait faite, en temps de famine, pour subvenir aux besoins des fidèles (4). Il serait bien surprenant qu'en une époque comme le milieu du IVe siècle, les deux adversaires ne se fussent pas opposé

(1) Le concile auquel Grégoire de Nazianze remit sa démission, et qui le remplaça par Nectaire.

(2) πάλαι, ce qui s'accorde avec la date de 350, que nous avons donnée comme probable pour son entrée en fonctions.

(3) Cependant RUFIN (*H. E.*, I, 23) parle, à propos de Cyrille, de « confusa ordinatio », et ajoute : « aliquando in fide, sæpius in communione variabat. » Il y a donc quelque chose d'obscur dans ces débuts de Cyrille. TOUTTÉE a réuni, en tête de l'édition bénédictine, tous les textes qui le concernent. SAINT JÉRÔME (*loc. cit.*) lui est défavorable, comme RUFIN.

(4) On lui reprochait, notamment, d'avoir vendu un vêtement magnifique, qui avait été donné par Constantin à Macaire ; ce vêtement, disait-on, était tombé aux mains d'une actrice, qui s'en revêtait au théâtre (THÉODORET, II, 27).

des griefs théologiques et (*ib.*) ils ne manquèrent pas de le faire, selon Sozomène (*ibid.*) qui déclare qu'ils avaient été suspects tous deux, Acace, d'être *arien*, Cyrille, d'être *homéousien*. En 357, donc, Acace, qui était bien vu de Constance, fit déposer et chasser de son église Cyrille, qui se réfugia à Tarse, et qui en appela de la sentence (1). Le concile de Séleucie, en 359, lui donna raison, mais sa cause succomba, la même année, devant celui de Constantinople. Il profita des mesures prises par Julien pour rentrer à Jérusalem en 362 (2) ; fut expulsé par Valens, ce qui prouve que dès lors il était tenu pour un adversaire déclaré de l'arianisme, et il ne put reparaître qu'en 378. Quelques années après, il fut solennellement reconnu, comme nous l'avons vu, par le concile de Constantinople et dès lors, sous Théodose, non seulement il a gouverné son église en paix, mais il a sans doute primé, tout au moins par son influence, l'évêque de Césarée ; il avait fait installer sur ce siège un de ses neveux, nommé Gélase. Il mourut le 18 mars 386 (3).

Les Catéchèses. — Sa réputation d'écrivain est due à ses *catéchèses*, c'est-à-dire à vingt-quatre homélies adressées aux candidats au baptême, selon les uns, alors qu'il était encore prêtre, au carême de 347, selon les autres, seulement au carême de 350 (4). Le plus vif intérêt qu'elles présentent est de nous faire assister, presque jour par jour, à la préparation que les catéchumènes recevaient avant la cérémonie, et de nous faire connaître ainsi la vie religieuse de Jérusalem, ou du moins un élément essentiel

(1) « Le premier et le seul, contre la législation ecclésiastique », prétend Socrate (*H. E.*, II, 40), mais cf. Delacroix, p. 39.

(2) Rufin, I, 37.

(3) L'année résulte d'une donnée fournie par Jérôme (*De Viris*, 112 ; Cyrille, évêque huit ans, en paix, sous Théodose) ; le jour est donné par les Ménées ; sur Gélase, cf. Jérôme, *De Viris*, 140.

(4) La première date est adoptée par Mader, *loc. cit.* ; la seconde, par Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, I, p. 47 (Leipzig, 1909). Il est assez difficile de se prononcer. Jérôme (*loc. cit.*) les attribue, en tout cas, à la jeunesse de Cyrille.

de cette vie, pendant la période la plus solennelle de l'année ecclésiastique (1). ▪ Une fois formé, le groupe des candidats au baptême suivait pendant les huit semaines du carême une série d'exercices auxquels les fidèles pouvaient assister, mais non les *audientes*, c'est-à-dire ceux qui demeuraient simples catéchumènes. Tous les matins, après les hymnes de l'aurore, on soumettait les *competentes* à l'exorcisme, et l'évêque, assis sur sa chaise dans l'église majeure, donnait ses instructions, appelées *catéchèses*. Le prélat se faisait remplacer parfois par un prêtre habile et disert. Au bout de cinq semaines d'enseignement, on livrait aux candidats le Symbole des Apôtres, qui devenait dès lors le thème des instructions épiscopales. La « reddition du Symbole » avait lieu au début de la Semaine Sainte. Un à un les *competentes*, assistés de leur répondant, parrain ou marraine, venaient réciter leur profession de foi, devant l'évêque, au fond de l'abside de l'église majeure, derrière l'autel (2) ».

Les allusions que Cyrille aime à faire aux circonstances et aux lieux permettent de se rendre compte que le plus grand nombre de ses catéchèses ont été prononcées dans la Grande Basilique fondée par Constantin (le *Martyrion*) qui servait d'église paroissiale à la ville. Mais quelques-unes ont été prononcées dans la rotonde de la *Résurrection* (*Anastasis*), par exemple la XIVe, et les nos XIX-XXIII ; il en est aussi qui l'ont été au *Golgotha* (X-CXIII). Le sentiment qu'avait Cyrille de la dignité exceptionnelle que méritait son église par le grand souvenir de la prédication et de la mort du Christ, l'a mis en conflit avec son métropolitain Acace ; il s'exprime heureusement dans ses catéchèses et contribue à l'efficacité de sa parole. Quel autre prédicateur pouvait dire à ses ouailles : « Les autres

(1) Ce que nous apprend Cyrille trouve sa confirmation ou ses compléments dans la *Peregrinatio* d'ÉTHÉRIA, et parfois aussi dans la *Vie de Porphyre*, évêque de Gaza, par le diacre MARC.

(2) ABEL et VINCENT, *Jérusalem*, p. 202.

entendent seulement ; mais nous, nous voyons et nous touchons (1) » ?

Ces vingt-quatre homélies ne représentent pas au complet toute l'activité oratoire de Cyrille pendant la période à laquelle elles appartiennent ; mais elles nous en ont conservé l'essentiel. Elles ne semblent pas avoir été publiées par leur auteur lui-même. Elles ont été *improvisées*, si l'on s'en rapporte au témoignage des en-têtes qu'elles portent dans nos manuscrits, et leur allure assez libre, parfois même un peu désordonnée, semble confirmer cette allégation. Elles doivent représenter, comme tant d'autres discours chrétiens du IVe siècle, des rédactions d'auditeurs sténographiées. C'est là du moins l'explication vraisemblable des divergences assez fréquentes que nous permet de constater la tradition. Ces divergences sont parfois assez importantes pour que dom Touttée ait publié sous deux formes l'une au moins des catéchèses, la IIe ; pour d'autres, il a donné en appendice les additions ou variantes de certains manuscrits. La question d'ailleurs mériterait d'être reprise, et devra l'être, si une édition moderne, selon la méthode critique, nous est un jour donnée.

Le plan de la série est, en gros, le suivant : d'abord une homélie d'introduction, intitulée *Procatéchèse*, pour montrer la grandeur de l'acte auquel se préparent les *compétents* ; ensuite dix-huit *catéchèses* « pour ceux qui reçoivent la lumière (2) » ; ces dix-huit homélies succèdent toutes à la lecture d'un texte sacré du Nouveau ou de l'Ancien Testament, auquel il est fait allusion dans

(1) XIV, 22. Outre ces allusions au Saint-Sépulcre, au Calvaire, aux monuments bâtis par Constantin, Cyrille parle souvent de l'invention de la Sainte-Croix, en mentionnant seulement les recherches entreprises sur l'ordre de l'empereur, [redacted] parler aucunement, à ce propos, de [redacted] mère Hélène.

(2) Τῶν φωτιζομένων ; à Jérusalem, du jour où ils se sont fait inscrire pour recevoir le baptême, les catéchumènes ne portent plus leur ancien nom, ou il ne leur est donné que par abus.

l'exorde, mais qui ne fournira pas le thème principal ; les cinq premières gardent un caractère assez général ; de la sixième à la dix-huitième, Cyrille explique les articles du symbole de l'Église de Jérusalem, dont il nous rend ainsi possible de reconstituer la teneur (1) ; les cinq catéchèses XIX-XXIV, qui portent dans nos manuscrits le nom de *mystagogiques*, sont postérieures à la célébration du baptême, et ont été prononcées pendant l'octave de Pâques ; les deux premières commentent les rites selon lesquels les nouveaux fidèles viennent de recevoir ce sacrement ; la troisième traite de la confirmation ; la quatrième et la cinquième de l'Eucharistie. Les dix-huit catéchèses préparatoires au baptême sont d'étendue inégale, parfois assez longues pour que Cyrille s'excuse de la fatigue qu'il impose à ses auditeurs ; les homélies *mystagogiques* sont beaucoup plus brèves.

Parce qu'elles donnent un exposé complet, quoique élémentaire, de la doctrine chrétienne, parce qu'elles font revivre pour nous les rites et les usages de l'Église mère de toutes les autres Églises, les catéchèses de Cyrille ont toujours vivement intéressé les théologiens et les historiens de l'Église et, à part un certain nombre de critiques protestants, qui firent assez mauvais accueil, quand ils venaient de paraître, à des textes où se trouvent trop de témoignages favorables à l'interprétation catholique des sacrements, elles ont été généralement appréciées avec beaucoup de faveur. Nul sans doute ne songe à leur accorder une admiration égale à celle que nous inspirent les sermons ou les traités d'un Basile, d'un Grégoire ou d'un Chrysostome ; elles manquent trop d'originalité pour la provoquer. Mais il est vrai qu'elles sont dignes d'estime par leur clarté, par la simplicité du ton, par les qualités de *catéchiste* en un mot, dont l'orateur y fait preuve, et qui sont ici tout à fait à leur place. Cependant,

(1) Le travail a été fait avec soin par Dom Touttée ; cf. aujourd'hui, HAHN, *Bibliothek der Symbole*, § 124.

même en leur conservant ainsi leur véritable signification, il convient de ne pas en surfaire le mérite. Elles ont d'abord deux défauts que Cyrille lui-même a sentis et dont il s'est excusé parfois : la doctrine est souvent comme noyée dans la surabondance (1) des textes scripturaires, qui sans doute sont indispensables pour la démontrer, mais entre lesquels il aurait suffi de faire un choix ; d'autre part, quand Cyrille entame un thème apologétique ou une allégorie, il les développe avec le même excès. Dans ce long parallèle qu'il institue entre les moindres circonstances de la chute et les moindres éléments de l'acte rédempteur, il exprime lui-même la crainte que ses auditeurs ne l'accusent de subtilité (2) ; nous serions plutôt tentés de trouver, nous, lecteurs modernes, qu'il n'évite pas une certaine puérilité. Sans doute ces défauts peuvent pour une bonne part s'expliquer par le caractère d'exposé élémentaire qu'il faut tout d'abord reconnaître aux catéchèses, si l'on veut être équitable envers leur auteur, et Cyrille pouvait en donner assez légitimement la même justification qu'il donne des répétitions fréquentes, qui, nous dit-il (3), sont voulues et ont pour objet d'imprimer plus sûrement les connaissances nécessaires dans l'esprit des néophytes. Il apparaît malgré tout que son esprit manque de vigueur et d'originalité.

Les rapports que présente son exposé avec la littérature chrétienne antérieure ou contemporaine sont en effet nombreux et frappants. Dans sa polémique contre les païens, dans sa définition et son panégyrique de la foi (4), dans sa prédication de l'unité de Dieu (*monarchie*) (5), dans sa démonstration de la résurrection (6), dans ses développements sur le signe de la croix (7), il nous rappelle

(1) Cyrille le remarque lui-même au début de la *Catéchèse* XVII.
(2) Il suppose qu'ils vont lui dire : εὑρεσιλογεῖς (XIII, 9).
(3) XI, 19.
(4) Cf. toute l'*Homélie V*.
(5) *Homélie VI*.
(6) *Homélie XVIII*.
(7) *Homélie XIII*.

à chaque instant les *Apologistes*. Sa catéchèse IX, sur la création, est un *hexæméron* en raccourci ; l'influence d'Irénée est sensible dans ce qui est dit de l'incarnation et de la rédemption.

Étant donné les jugements défavorables que des Latins comme Jérôme ou Rufin, et même, nous l'avons vu, certains Grecs ont portés sur les débuts de Cyrille, il importe surtout de se demander quelle est dans les catéchèses sa doctrine de la Trinité. On a le droit de dire, comme on le fait d'ordinaire, qu'elle est inspirée de l'esprit de Nicée, et que Cyrille professe, contre les Ariens, l'éternité du Fils (1), contre les Macédoniens,la divinité du Saint-Esprit (2). La formule qu'il aime à répéter est qu'il faut se garder de deux périls, celui de « rendre le Fils étranger au Père, et celui de croire, en les confondant, à une *Filiopaternité* (Υἱοπατορία) ». Il veut donc proscrire et l'arianisme et le sabellianisme, et prendre la position moyenne entre ces deux erreurs, ce qui est, nous l'avons vu, constamment répété par Basile ou par Grégoire de Nazianze. Mais on ne doit pas négliger de remarquer que Cyrille est au nombre de ces orthodoxes, dont a parlé Athanase, qui, en acceptant la doctrine de Nicée dans son esprit, répugnent à la terminologie qui l'exprime. Il n'a jamais employé le terme essentiel, l'*homoousios* (3) ; il était évidemment de ceux qui le rejetaient comme n'étant pas pris de l'Écriture. Il va même plus loin que de se refuser à parler le langage de Nicée ; il en emploie [redacted] qui était périlleux, quand il dit (IV, 7) que le Fils est « semblable quant à tout à celui qui l'a engendré » (*ὅμοιος κατὰ πάντα τῷ γεννήσαντι*), ou, en variant simplement la préposition, qu'il lui est « semblable en tout » (*ἐν πᾶσιν*, XI, 4). Il ne dit pas que cela, il est vrai, et il ne dissi-

(1) Voir la *Catéchèse XI*.

(2) Deux homélies lui sont consacrées : la XVI[e] et la XVII[e].

(3) Le mot ne se trouve dans nos manuscrits qu'une fois (XVII, 32, et il est certainement interpolé ; pour la finale de la *Lettre à Constance*, cf. *infra*.

mule point sous cette formule ce qu'entendaient les Semi-Ariens. Par le fait cependant qu'il la préfère à l'*homoousios*, il se classe à la frontière extrême de l'orthodoxie, dans le voisinage des *Homéens*.

Outre le sabellianisme et l'arianisme — qu'il condamne sans les nommer — Cyrille a combattu d'autres hérésies. Il attaque certaines formes du gnosticisme ou même le marcionisme, plutôt pour suivre la tradition que pour parer à un danger du moment ; mais il a au contraire considéré comme très menaçant, ainsi que tous ses contemporains, le manichéisme. La catéchèse VI, quoique visant encore d'autres erreurs, lui fait la première place, et contient dans sa dernière partie toute une histoire plus ou moins exacte, mais détaillée et curieuse, de ses origines et de sa propagation (1).

Si la valeur dogmatique — non point la valeur historique — des catéchèses de Cyrille a peut-être été un peu trop louée, peut-être inversement sa culture littéraire a-t-elle été jugée trop sévèrement. Doué des meilleures qualités du catéchiste, il n'avait pas, il est vrai, un talent d'écrivain très personnel. De la liberté d'allure qu'il garde dans ses exposés clairs, mais sans plan rigoureux, ou d'une certaine familiarité dans le ton qui convient à un enseignement élémentaire, il ne faut pas cependant conclure qu'il n'eût pas de prétention à l'éloquence et n'eût pas reçu une bonne formation scolaire. Il est encore plus imprudent de déduire d'une phrase par laquelle il est caractérisé dans les *Ménées* (2) qu'il avait une certaine

(1) La date donnée au chapitre xx (le manichéisme a commencé sous Probus, il y a 70 ans accomplis, πρὸ ὅλων ἑβδομήκοντα ἐτῶν) peut servir à dater les *Catéchèses*. Probus a régné d'avril 276 à octobre 282, ce qui place celles-ci entre 346 et 352, mais ne décide pas si Cyrille était prêtre ou évêque quand il les prononça.

(2) *P. G.*, 33, colonne 321, son aspect physique — sur la foi de quelle tradition ? — y est décrit ainsi : taille moyenne, teint pâle, longs cheveux, nez un peu camard, visage carré, sourcils se continuant en ligne droite, barbe blanche épaisse sur les joues, divisée en deux au menton, « de tout point semblable, par son genre, à un paysan ».

rusticité d'esprit comme de corps. Nous savons, par le témoignage de Théodoret, que, quand il se retira à Tarse, après avoir été chassé de Jérusalem par Acace, Sylvain, évêque de cette ville le fit prêcher dans son église. Cyrille y obtint un tel succès que, quand le métropolitain de Césarée communiqua à Sylvain sa déposition, en vue d'obtenir de lui qu'il lui retirât cette autorisation, Sylvain n'osa pas se prêter à ce qu'on lui demandait « par crainte du peuple ». Tarse était une ville lettrée, et il est peu probable qu'un prédicateur ait pu s'y faire applaudir sans se montrer expert dans l'art de la rhétorique. Il faut croire que la manière simple des catéchèses est surtout commandée par le genre. Du reste, il ne convient pas d'exagérer cette simplicité. Les passages ne manquent pas où la virtuosité se donne carrière, surtout dans les premières catéchèses, quelquefois, quoique plus rarement, dans les suivantes. Cyrille est un disciple de l'école asiatique ; quand il se donne la peine de soigner son style, il emploie les petits membres de phrase antithétiques ou parallèles, rehaussés par des anaphores au début, par des assonances ou des rimes à la fin ; il use volontiers de l'interrogation ou de l'exclamation. Que l'on lise par exemple l'éloge du baptême, au chapitre 16 de la *Procatéchèse*, le développement sur le salut, au ch. 5 de la IIe *Catéchèse*, le morceau brillant sur Ezéchias, au ch. 15 du même discours, ou encore le développement sur les témoins du Christ, dans la *Catéchèse X* (ch. 19). On trouvera dans toutes ces pages la preuve que Cyrille, quoiqu'il n'eût que du talent et point de génie, n'était pas seulement un improvisateur facile, mais aussi un écrivain exercé.

On peut passer rapidement sur ce qui constitue le reste de son bagage littéraire. Une homélie sur la guérison du paralytique de la piscine probatique (*Jean*, V, 2-66) ne diffère pas sensiblement des *catéchèses*. Il est possible qu'elle leur soit antérieure ; elle ne saurait en tout cas leur être postérieure de beaucoup ; car elle est du temps où

Cyrille n'était encore que prêtre ; il la termine en s'excusant d'avoir peut-être trop longtemps gardé la parole, puisque l'évêque doit parler après lui. La *Lettre à Constance* doit sa célébrité à sa matière. Reproduite à l'envi par tous les historiens ecclésiastiques postérieurs, elle est une sorte de rapport à l'empereur, sur l'apparition d'un météore extraordinaire qui émut à tel point la population de Jérusalem que, tous, païens comme chrétiens, nous dit l'évêque, coururent à l'église d'un mouvement spontané. Une croix lumineuse avait apparu au ciel, au-dessus du Golgotha, et ses dimensions étaient si vastes qu'elle s'étendait jusqu'au mont des Oliviers. Le phénomène qui se produisit à l'époque de la Pentecôte, à neuf heures du matin, dura « plusieurs heures » ; l'éclat de la croix était plus vif que les rayons du soleil, qui ne réussissaient pas à l'éclipser. Cyrille s'empresse de communiquer ce miracle à l'Empereur, fils de Constantin, de bienheureuse mémoire, sous le règne duquel « a été découvert à Jérusalem le bois de la croix ». C'est « la première lettre » qu'il lui envoie, depuis qu'il est évêque. On est donc naturellement amené à la dater de 351, avec la majorité des critiques, plutôt que de la reculer avec Heisenberg (1) jusqu'en 357.

L'apparition est interprétée par Cyrille comme ce signe du Fils de l'Homme qui, selon Mathieu, XXIV, 30, doit se montrer au ciel, à l'approche des derniers jours ; l'évêque conseille donc à l'empereur de relire à cette occasion l'Évangile, et de faire après sa lecture les réflexions appropriées. Les compliments qu'il lui adresse ensuite, outre qu'ils étaient de rite, surprennent moins en 351 qu'ils ne surprendraient plus tard ; mais les dernières lignes de la lettre qui contiennent le terme *homoousios*, si scrupuleusement évité par Cyrille dans ses *Catéchèses*, sont plus étonnantes, et il n'est pas impossible qu'elles aient été interpolées.

(1) *Loc. cit.*, p. 85.

Trois fragments d'homélies, dont deux sont donnés comme provenant d'une homélie sur *le miracle des Noces de Cana*, l'autre d'une homélie sur *le verset 28 du chapitre XVI de Jean* ne sont pas au-dessus de tout soupçon. L'homélie sur l'*hypapanté* (fête de la *Purification de la Vierge*) est encore plus suspecte, et la *lettre au pape Jules*, avec la *réponse* du pape, ainsi que la *lettre de saint Augustin* à Cyrille et la *réponse* de Cyrille sont apocryphes sans aucun doute.

Euzoios de Césarée. Gélase de Césarée. — Un neveu de Cyrille a occupé le siège de Césarée. Il y avait été précédé par un Euzoios qu'il ne faut pas confondre avec celui qui fut un des premiers disciples d'Arius ; mais cet autre Euzoios fut arien lui aussi. Malgré cette tare, saint Jérôme, qui avait à certaines heures de l'indulgence pour les érudits, quels qu'ils fussent, du travail desquels il avait profité, lui a fait une place dans son *De Viris* : « Euzoios », nous dit-il, « fut instruit, pendant sa jeunesse, à Césarée, auprès du rhéteur Thespésios, avec Grégoire, évêque de Nazianze ; il devint plus tard évêque de la même ville, et, avec un grand labeur, il s'appliqua à restaurer en parchemins la bibliothèque d'Origène et de Pamphile, qui avait déjà souffert ; finalement, sous le règne de Théodose, il fut chassé de son église. On a de lui des traités divers et nombreux, qu'il est très facile de connaître (1) ». Cette formule, analogue à quelques autres avec lesquels saint Jérôme se débarrasse assez lestement des écrivains dont il fait une revue trop rapide, nous laisse dans l'ignorance sur la nature et le mérite des œuvres d'Euzoios. « Gélase », dit-il un peu plus bas, « successeur d'Euzoios dans l'évêché de Césarée de Palestine, écrit, dit-on, certaines choses d'un style soigné et limé, mais il les cache (2) ». Nous voilà bien moins informés encore sur un homme que Théodoret (3) cite en bonne compagnie comme l'un des

(1) 113.
(2) 130.
(3) *H. E.*, V, 8.

membres influents du concile de Constantinople de 381 et qu'il qualifie de « distingué par son éloquence et sa vie ». Il reste de lui deux ou trois fragments ; mais ce que Photios (1) dit de lui comme d'un historien ecclésiastique est obscur, et peut provenir d'une confusion avec Gélase de Cyzique, qui écrivit à la fin du v[e] siècle.

Sophronios. — Sophronios, qui date aussi de la fin du IV[e] siècle et paraît avoir vécu surtout à Bethléem, a été l'objet, dans le *De Viris*, d'une notice un peu plus précise : « Homme extrêmement érudit, il a écrit, encore jeune, un *Éloge de Bethléem*, et naguère un livre remarquable sur *la Ruine de Sérapis* (2) ; il a aussi traduit très élégamment en langue grecque mes opuscules sur la *Virginité à Eustochium*, et *la Vie d'Hilarion*, ainsi que le *Psautier* et *les Prophètes*, que nous avons fait passer de l'hébreu en latin (3) ». Jérôme devait un mot aimable à son traducteur. Érasme avait voulu autrefois mettre sous le nom de Sophronios une traduction en grec du *De Viris*, qui doit être postérieure (4) ; on veut aussi lui attribuer parfois celle de la *Vie d'Hilarion* qu'a publiée Papadopoulos Kerameus (5). Photios (6) parle d'une *Apologie de Basile contre Eunomios*, qui avait un Sophronios pour auteur, mais sans préciser s'il s'agit de celui de Bethléem.

Hégémonios. — Les informations les plus précises que nous ayons sur les origines du manichéisme et dont dérivent principalement toutes les autres — informations mêlées d'ailleurs déjà de légende, mais cependant précieuses — proviennent d'un ouvrage qui est ordinairement cité en abrégé sous le titre d'*Actes d'Archélaos*, et

(1) *Bb.* codex 89 ; cf. l'article de Glas, cité dans la Bibliographie.
(2) Il s'agit de la destruction du *Sérapeum*, qui eut lieu en 389 ou en 391.
(3) *De Viris*, 134.
(4) Cf. G. Wentzel, *T. U.*, XIII, 3, 1895.
(5) Dans ses *Anecdota*, V, p. 82 (Saint-Pétersbourg, 1898).
(6) *Bb.* cod. 5.

dont le titre véritable doit être tiré de la phrase initiale, qui est celle-ci : « Trésor véritable, ou controverse soutenue à Carchara, ville de Mésopotamie, par l'évêque Archélaus, contre Manès, en présence de Manippe, Ægialée, Claude et Cléobule, pris pour juges ». Les Manichéens, au témoignage du chapitre XLII de cet ouvrage, comptaient parmi leurs livres sacrés un *Trésor* ; le titre que nous venons de citer a été choisi pour faire antithèse au titre du livre manichéen.

De qui est l'ouvrage ? Saint Jérôme (1), dans son *De Viris*, écrit ceci : « Archélaus, évêque de Mésopotamie, a composé en syriaque un livre sur la controverse qu'il eut avec Manichée, sorti de Perse ; son livre, traduit en grec, est en possession de beaucoup de gens. Il brilla sous l'empereur Probus, successeur d'Aurélien et de Tacite ». Notre ouvrage place sous Probus l'apparition de Manès (2) ; Jérôme l'avait-il lu, ou en parlait-il d'après des renseignements indirects ? S'il l'avait lu, il n'est pas certain que ce fût sous la forme même où nous le possédons. En effet, dans cette rédaction, les actes de la controverse sont encadrés entre un récit initial et une conclusion, qui ne sont point l'œuvre de l'évêque. Le dernier chapitre de la version latine, après lequel on lit, dans le seul manuscrit qui contienne l'ouvrage au complet, une liste d'hérésies qui n'est probablement pas de la même main, est encore suivi de la phrase que voici : « Moi, Hégémonios, j'ai écrit cette controverse, que j'ai recueillie pour que ceux qui le veulent puissent en prendre copie ». Il est dit expressément, au cours du livre, que les propos de Manès et d'Archélaos ont été notés, tandis qu'ils étaient prononcés (3). Hégémonios veut se donner pour un simple

(1) 72.
(2) Ch. XXXI.
(3) Ch. XLIII, après la première des deux séances dans lesquelles se décomposent les *Actes*, il est dit que Marcellus (cf. *infra*) trouva bon que cette discussion fût *recueillie* (*excipi*) et mise par écrit. Hégémonios reprend l'un de ces termes : *scripsi disputationem istam exceptam*.

rédacteur, qui les met à la disposition des curieux. Mais, en limitant ainsi sa part propre, n'avait-il pas surtout pour intention de certifier l'authenticité de la controverse? Ne se pourrait-il pas qu'il eût aussi composé le cadre dans lequel les *Actes* se trouvent présentés ? Or, un écrivain que cite Photios (1), Héraclien de Chalcédoine, lui attribue précisément ce rôle, tandis que Socrate (2) dit seulement avoir lu « le dialogue d'Archélaos, évêque de Carchara », et qu'Épiphane, qui a utilisé un texte analogue au nôtre et nous en a conservé en grec un morceau étendu (3), ne précise pas comme nous le souhaiterions la nature du document où il puise.

Il est assez naturel, comme on le fait généralement aujourd'hui, de suivre l'opinion d'Héraclien, dont nous ignorons d'ailleurs s'il s'est borné à faire, d'après la phrase finale, la déduction qui s'offre d'elle-même à notre esprit, ou s'il avait quelque raison supplémentaire de voir dans Hégémonios plus qu'un simple scribe. Mais nous ne saurions affirmer qu'il n'a pas existé une forme plus ancienne et plus simple du texte, qui rendait plus facile d'en faire remonter la paternité à Archélaos lui-même. Il faut d'ailleurs reconnaître que nous ne savons rien sur Archélaos ; que nous ne pouvons pas affirmer qu'il ait été un personnage historique ; que l'on ne peut pas aisément identifier cette ville de Carchara dont il est donné pour évêque, ni les autres localités dont il est parlé. L'auteur ne paraît pas connaître personnellement la région où il a placé la scène, et sa géographie est assez vague.

C'est pourquoi la majorité des critiques écarte aujourd'hui le dire de saint Jérôme, et, en rejetant l'idée

(1) *Bb.*, cod. 85. Photios dit qu'Héraclien « énumère tous ceux qui, avant lui, ont écrit contre l'impiété des Manichéens et, en particulier, Hégémonios, celui qui a rédigé les répliques d'Archélaos contre lui. »

(2) Dans son *Panarion*, *Hær.* 66, cf. *infra*, p. 657.

(3) Voir l'introduction de Beeson à son édition.

qu'un évêque Archélaos se soit rencontré effectivement avec Manès, non loin de la frontière perse, et qu'il ait fait tenir procès-verbal de leur conférence, conteste également que derrière le texte grec il ait jamais existé un original sémitique. Les arguments que l'on fait valoir en faveur du caractère primitif de la rédaction grecque ne nous paraissent pas décisifs. Nous ne savons rien de précis au sujet des sources d'Hégémonios ; il est seulement évident qu'il en possédait qui étaient riches et précises et il semble très peu probable qu'il ait lui-même inventé la mise en scène grâce à laquelle il a pu donner à l'exposé et à la réfutation du manichéisme un intérêt dramatique. Il n'est pas prudent de nier absolument la possibilité d'une rédaction en araméen ou en syriaque, à laquelle quelques savants ont cru (1).

Nous ne possédons un morceau du texte grec que grâce à saint Épiphane. Une version latine, qui ne semble pas très postérieure à la rédaction d'Hégémonios, vient heureusement à notre aide ; elle n'est conservée intégralement que dans un seul manuscrit, qui fut signalé par Traube (2). Le plan général du livre est le suivant : le personnage qui met en branle la petite action que l'auteur va imaginer ou qu'il tient d'une tradition antérieure est un homme riche, pieux et charitable, du nom de Marcellus (3). Sa charité, qui se manifeste avec une générosité extraordinaire par le rachat d'une nombreuse troupe de captifs, parvient à la connaissance de Manès qui rêve de le convertir, d'abord par l'envoi d'un de ses disciples du nom de Turbon, puis en venant lui-même prêcher sa

(1) Cf. *ib.*, p. XIV ; dès le temps qui a suivi immédiatement la publication des *Actes*, le désaccord entre les critiques s'est manifesté ; ZACAGNI croyait à une relation primitive d'Archélaos, et BEAUSOBRE (*Histoire du Manichéisme*, I) n'a vu, dans toute la controverse, qu'une fiction. De nos jours, KESSLER a défendu l'hypothèse d'un original syriaque, et NŒLDEKE l'a contestée.

(2) Dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Munich, 1903.

(3) Sur le rapport avec les *Actes de Pierre*, cf. BEESON, p. XV.

doctrine . Marcellus rend compte de toutes ces démarches à l'évêque Archélaos, qui obtient d'abord de Turbon un premier exposé du manichéisme ; puis, après l'arrivée de Manès, réfute le maître dans deux séances successives, après que celui-ci a d'abord pris la parole. Les discours de Manès ont du reste moins d'intérêt que le premier exposé fait par Turbon ; car, à partir du moment où l'évêque entre en scène, le beau rôle lui est réservé ; Manès est sacrifié, tandis que Turbon a été ménagé, parce qu'il doit se convertir. Ces différences d'attitude et de caractère sont en partie commandées par le tour dramatique donné au récit.

L'argumentation d'Archélaos consiste tout d'abord à placer l'origine du mal dans le libre arbitre ; à montrer ensuite que, dans les éléments même qui constituent l'homme, il n'y a pas d'opposition de nature, le corps et l'âme étant l'œuvre du même Dieu créateur. Il explique d'autre part que la lumière seule a une existence réelle, les ténèbres n'ayant qu'une signification négative ; il explique aussi l'impossibilité de concevoir un partage entre deux principes, un mur de séparation entre eux, une attaque du principe mauvais contre le bon. Il réfute la prétention qu'affiche Manès d'être le Paraclet promis par Jésus, et, à cette occasion, l'opposition qu'il établit entre l'ancienne et la nouvelle Loi. Cette première séance se termine par le succès complet d'Archélaos auprès des juges et de la foule, et par la fuite de Manès, tandis que Turbon, converti, est ordonné diacre. Manès, réfugié à Diodoris (1), y renouvelle ses tentatives auprès du prêtre Diodore, qui fait appel à Archélaos. Archélaos lui fournit d'abord, dans une lettre, des armes pour la discussion, puis, à l'improviste, se rend lui-même à Diodoris. Une seconde discussion s'engage, qui porte principalement sur la naissance de Jésus et sur l'incarnation, en général. Lorsqu'il croit avoir

(1) La version latine parle (XLIII) d'un *vicus... qui appellabatur Diodori* ; Épiphane appelle la localité Διοδωρίς.

eu raison de Manès, l'évêque expose à son auditoire, pour achever de confondre son adversaire, l'histoire légendaire de l'hérésie dualiste, qu'il fait remonter jusqu'au temps des Apôtres, où elle a eu pour principal représentant Scythianus. Manès s'enfuit de nouveau pour se réfugier au château d'Arabissos. Capturé par le roi de Perse, il est écorché vif. Les deux derniers chapitres (LXVII et LXVIII) sont une sorte d'appendice assez mal venu, où cette fois le dualisme de Manès est rapproché de la doctrine de Basilide, que l'auteur fait vivre chez les Perses.

Les *Actes d'Archélaos* n'ont pas une grande valeur littéraire. A juger par le morceau dont Épiphane nous a conservé le texte grec, la langue et le style sont sans prétention (1). La composition, tout en étant assez claire, n'évite pas la surcharge, et on peut soupçonner parfois des remaniements ou des additions. La principale qualité est que l'œuvre est assez vivante, tout au moins dans le corps de la discussion ; ce qui nous incline à croire qu'Hégémonios non seulement n'en a pas inventé le fond, mais ne lui a pas donné partout à lui seul la forme. La fin de la première controverse, avec l'apostrophe passionnée à Manès qui remplit le chapitre XL, ne manque pas d'une certaine éloquence.

Il n'y a guère de doute qu'Hégémonios ait écrit vers la fin du IVe siècle, et il y a quelque vraisemblance qu'il résidait en Syrie (1).

Titus de Bostra. — Biographie. — La ville de Bostra est située dans le Hauran ; c'était un poste militaire important qui était devenu, au IVe siècle, une grande ville, et qui n'est aujourd'hui qu'un village (2). Elle avait des traditions chrétiennes qui remontaient assez loin. Nous avons vu qu'au commencement du VIe siècle, un synode

(1) La version latine, qui paraît assez littérale, confirme cette impression.

(2) Cf. SICKENBERGER, *loc. cit.*, p. 1. AMMIEN MARCELLIN appelle Bostra : *ingens oppidum* (XIV, 8, 13).

y fut tenu, pour examiner la doctrine de l'évêque Béryle et qu'Origène s'y rendit à cette occasion (1). Béryle avait prêché une sorte de monarchianisme. Dans la seconde moitié du IVe siècle, Titus représenta en Arabie la science ecclésiastique. Ce que nous savons de sa vie se réduit à deux incidents. Le premier nous garantit l'estime où on le tenait ; car c'est parce qu'il était réputé pour son mérite et pour son influence sur le peuple de Bostra que Julien décida de le bannir (2). S'il y avait depuis longtemps déjà dans la ville une église fortement constituée, il y restait des païens. Pendant le règne de Constance, ces derniers avaient été opprimés, et des idoles avaient été brisées, des temples saccagés. L'empereur envoya, dès son avènement, comme gouverneur, dans l'Arabie Pétrée, un ancien rhéteur, païen déclaré, du nom de Belæos, qui se montra si ferme à soutenir les revendications qu'il avait permis d'introduire contre les auteurs de ces excès, que Libanios crut devoir intervenir auprès de lui en faveur de l'un de ceux qui passaient pour avoir été de ce nombre. Ce chrétien, un ancien magistrat du nom d'Orion, avait failli être écharpé par la foule païenne. Il y eut sans doute des représailles chrétiennes. Julien prétendit les réprimer assez durement — sans faire la balance égale et sans châtier ceux de sa religion qui avaient eux-mêmes dépassé les bornes. L'évêque Titus lui écrivit, pour l'assurer qu'en ce qui le concernait il cherchait à calmer les fidèles et à maintenir la paix. Julien n'en voulut rien croire, et adressa à la population de Bostra une lettre véhémente (3). Il commençait par exprimer son étonnement que les chrétiens se montrassent plus irrités contre lui, qui pratiquait la tolérance, que contre Constance, qui les avait persécutés. Il déclarait ensuite que les séditions dont

(1) Cf. t. II, p. 478-9.
(2) *H. E.*, V, 15.
(3) No 114 dans l'édition Bidez (52, dans Hertlein) ; cf. Bidez, p. 124-6 et p. 193 ; Sozomène, *H. E.*, V, 16 ; Libanios, *Ép. DCCCXIX.*

ils se rendaient coupables étaient fomentées par les clercs. Abusant d'une phrase de la lettre que Titus lui avait écrite, et où l'évêque disait : « Quoique les chrétiens puissent se mesurer par le nombre avec les Hellènes, nos exhortations les ont tous empêchés de commettre le moindre excès », il ne tenait aucun compte de cette dernière assurance, et ne relevait que l'allusion au nombre des chrétiens, où il affectait de voir une menace à peine déguisée. Il feignait donc de s'indigner contre un évêque qui, disait-il, calomniait ses ouailles, en attribuant leur sagesse non pas à leur bon esprit, mais à ses conseils. « Puisqu'il vous accuse ainsi », concluait-il, « expulsez-le spontanément de votre ville ». C'est un des exemples les plus curieux des sophismes où la passion entraînait Julien. au moment même où il proclamait en principe que « pour persuader les hommes et les instruire, il faut recourir à la raison, et non aux coups, aux outrages, aux supplices corporels. Je ne puis trop le répéter : » ajoutait-il, « que ceux qui ont du zèle pour la vraie religion ne molestent, ni n'attaquent ni n'insultent la foule des Galiléens (1) ».

La lettre est du 1er août 362, et a été écrite à Antioche. Nous retrouvons Titus évêque de Bostra, sous Jovien. Si donc les gens de Bostra avaient obéi à Julien, leur évêque n'avait pas dû s'éloigner beaucoup et ils l'ont rappelé bien vite. Peut-être même, comme le pense M. Bidez, l'invitation que leur adressait l'empereur est-elle restée lettre morte.

Julien était mort le 26 juillet 363. Lorsque son successeur Jovien, en ramenant l'armée, passa par Antioche, il fut aussitôt sollicité d'intervenir dans les querelles religieuses. Il reçut une lettre de Basile d'Ancyre et de ses partisans, tandis qu'à Antioche même se réunissaient, autour d'Acace de Césarée et de Mélèce, les principaux évêques de la région (2). Le second groupe se prononça pour la foi de

(1) Trad. Bidez.
(2) Socrate, III, 25 ; Sozomène, VII, 4.

Nicée, mais cependant en essayant de donner satisfaction également aux partisans de l'*homoousios* et à ceux de l'*homoiousios*, ce qui contribua sans doute à créer, dans l'église d'Antioche (1), la situation difficile qui aboutit au schisme de Paulin. « Puisque le mot qui a préoccupé certains », disent les signataires, « le mot de *consubstantiel* (homoousios), a reçu des Pères une interprétation sans péril, selon laquelle le Fils a été engendré de la substance du Père et est *semblable par la substance* au Père, nous souscrivons au symbole de Nicée » (2). Parmi ces signataires figure Titus de Bostra.

Si l'on ajoute que, d'après saint Jérôme (3), Titus est mort sous Valens, c'est-à-dire, au plus tard en 378, on aura réuni tout ce que nous savons sur son existence. Le même Jérôme nous dit qu'« il écrivit, sous les empereurs Julien et Jovien, des livres vigoureux *contre les Manichéens* et quelques autres choses (4) ». Ailleurs, il le met au nombre de ceux « qui garnissent leurs ouvrages si richement des opinions et des doctrines des philosophes, que l'on ignore ce qu'il faut admirer principalement en eux, la science séculière ou celle des Écritures (5) ».

Toutes les allusions postérieures à Titus visent sa polémique contre le manichéisme (6). Le *traité* qui est le seul de ses ouvrages dont Jérôme ait donné le titre, est aussi celui qui a continué à faire connaître son nom. Il était en quatre livres. Nous ne le possédons plus en entier que grâce à une traduction syriaque, que Paul de Lagarde a publiée, d'après un manuscrit du commencement du ve siècle (411). Nous n'en avons en grec que les deux premiers livres et le commencement du troisième.

(1) Cf. le petit traité : *Réfutation de l'hypocrisie de Mélèce et d'Eusèbe de Samosate*, conservé sous le nom d'Athanase, et que l'on trouvera *P. G.*, XXVIII.
(2) Socrate, III, 25.
(3) *De Viris*, 102.
(4) *Ibid.*
(5) *Ép. LXX.*
(6) Cf. Sickenberger, p. 6-7.

Ils nous sont parvenus grâce à un manuscrit de Gênes, qui contenait un recueil d'écrits antimanichéens, et dont nous avons déjà parlé à propos de Sérapion de Thmuis (1). Ce manuscrit n'a d'ailleurs été connu qu'au XIXe siècle, et les premières éditions de Titus, comme celles de Sérapion, provenaient d'un manuscrit de Hambourg qui en est la copie. Nous avons dit aussi déjà comment Paul de Lagarde s'est aperçu qu'un assez long morceau du texte qu'elles donnent ne pouvait appartenir au traité de Titus, et comment Brinkmann y avait reconnu un fragment égaré de celui de Sérapion.

La date du traité de Titus est facile à déterminer, au moins approximativement, par ce qui est dit au chapitre XV du II[e] livre, où l'auteur fait allusion à un tremblement de terre qui a eu lieu sous Julien, et où il parle du règne de l'Apostat comme d'un passé encore récent. Il est donc postérieur de peu à 363. Le plan général consiste à démontrer d'abord rationnellement (2) l'erreur des Manichéens, à confirmer ensuite cette démonstration par le témoignage de l'Écriture et la discussion des textes que les hérétiques invoquaient. Chacune de ces deux parties comprend deux livres. Dans le premier, Titus veut prouver que l'hypothèse de la coexistence de deux principes est inconcevable ; dans le second, il réduit également à l'absurde la conception manichéenne du principe du mal, et il défend contre Manès la Providence et l'œuvre créatrice de Dieu. Le troisième défend l'Ancien Testament, que Manès, à l'exemple de Marcion et des Gnostiques, attribue au principe du mal ; le quatrième combat son interprétation du Nouveau Testament, que Manès, nouveau Paraclet, prétend être appelé à compléter. Titus expose notamment contre lui la doctrine catholique de l'Incarnation et celle du diable, qui ne doit pas être regardée comme fournissant le moindre

(1) Cf. *supra*, p. 145.
(2) ἔκ τε τῶν πραγ μάτων αὐτῶν καὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν. III, préface,

point d'appui à l'hérésie. En somme cette méthode, qui fait tour à tour appel à la dialectique et à l'exégèse, est analogue à celle qui a été employée par les Pères pour combattre l'arianisme.

Le dualisme manichéen choque violemment Titus, à la fois parce qu'il est inconciliable avec le christianisme, bien que Manès se soit attribué le titre de Paraclet, et se soit présenté comme un apôtre du Christ (1), et parce qu'il répugne à toute la tradition de la philosophie grecque. Manès, qu'il appelle le plus souvent en jouant sur son nom : le *Fou* (2), n'est pas seulement pour lui l'hérétique ; c'est aussi le barbare. Il a imaginé des fables qui sont plus ridicules encore et plus obscènes que celles des Hellènes. Sa doctrine est contraire au bon sens qui veut ramener les choses à l'unité ; elle ruine entièrement la croyance, platonicienne autant que chrétienne, en un Dieu bon, dont la bonté est attestée par la création, se perpétue par la Providence, et, associée à sa justice, trouve sa dernière manifestation dans le jugement dernier. Elle fait de l'homme un esclave et nous enlève ce libre arbitre qui explique seul l'origine de la destinée humaine et constitue seul la dignité de notre nature. Titus a conduit toute cette discussion avec beaucoup de sérieux et sans rhétorique, soit qu'il expose ses propres idées, soit qu'il combatte celles de ses adversaires. L'horreur que lui inspire une telle doctrine lui arrache assez fréquemment ces épithètes flétrissantes par lesquelles il la stigmatise. Mais il ne s'abandonne pas à de longues invectives et à des digressions oratoires. Il suit sans détour sa voie, procédant volontiers par des dilemmes ou par la réduction à l'absurde. S'il ne fait pas directement appel à la philosophie profane, on sent qu'il est habitué à ses méthodes, et il trahit parfois assez clairement sa familiarité avec certains dialogues

(1) *Ibid.*
(2) Jeu de mots sur le nom propre Μάνης et μανείς, participe aoriste second de μαίνομαι.

platoniciens ; le chapitre XXIV du IIe livre, par exemple, est inspiré visiblement du mythe que conte Protagoras, dans le dialogue qui porte son nom (1). D'autre part, Titus a consulté les écrits de Manès et ceux de ses disciples ; il les cite souvent, en soulignant que ses citations sont textuelles (2), et son traité apporte ainsi un témoignage utile aux historiens du manichéisme.

La valeur littéraire du traité est par contre assez médiocre. Titus compose et écrit avec clarté ; mais il est monotone, et ne cherche guère à parer son style. Il use cependant parfois assez bien de l'ironie, par exemple quand il persifle le Dieu de Manès à la fin du premier livre. L'expression, sans aucune recherche de purisme, n'est pas non plus d'un vulgarisme choquant. Les tours qui, dans la syntaxe, sont incorrects par comparaison avec l'usage classique (3), sont assez nombreux, mais sont aussi de ceux qui ne sauraient beaucoup surprendre en ce temps.

Titus avait prononcé une série d'homélies sur l'*Évangile de saint Luc*, dont des extraits ont passé dans les *Chaînes*, notamment dans la *Chaîne sur Luc*, de Nicétas d'Héraclée (XIe siècle). On sait avec quel soin il est nécessaire d'examiner les titres d'authenticité des fragments qui se sont conservés par cette voie. Les *lemmes* (titres donnant le nom des auteurs) ont pu souvent être confondus. Sickenberger a fait avec une conscience scrupuleuse ce travail de vérification pour les morceaux attribués à Titus de Bostra, et, quoique tous les cas ne soient pas également éclaircis, pour un assez grand nombre l'attribution paraît justifiée, notamment par d'assez fréquentes allusions au manichéisme, allusions

(1) Telle autre partie, par exemple le chapitre XXXVII du même livre (sur l'ordre du monde), a le ton stoïcien.

(2) Cf. SICKENBERGER, p. 14.

(3) Assez fréquemment, par exemple, des emplois peu réguliers de ἄν, ou des omissions de la même particule quand elle serait nécessaire. — Nous aurions grand besoin de l'édition promise par BRINKMANN et NIX ; le texte est déplorable dans *P. G.* et médiocre chez DE LAGARDE.

où semble se reconnaître l'esprit du traité que nous venons d'analyser. L'exégèse de Titus est relativement simple, plus proche de celle de l'école d'Antioche que de celle d'Alexandrie. Bien entendu, elle fait cependant une part assez large à l'allégorie ; mais l'allégorie n'y est point raffinée et subtile, et le sens littéral n'est pas trop complètement sacrifié.

Une homélie sur le *dimanche des Rameaux* (*P. G.*, XVIII) procède d'une autre méthode, et porte à tort le nom de Titus, ainsi qu'un morceau sur *les paroles du Juge injuste et du Pharisien et du Publicain* (1). Sickenberger (2) est porté à rejeter également quelques extraits conservés en syriaque ou en copte ; mais la tradition relative à Titus dans ces deux langues n'est pas encore suffisamment connue.

Sévérien de Gabales. — Orateurs contemporains de Chrysostome. — A la fin du IVe siècle, l'éloquence chrétienne avait pris un tel développement que certains évêques, au lieu de demeurer dans leur ville épiscopale et de s'y consacrer modestement à leurs devoirs, préféraient aller faire applaudir ailleurs leur talent et affluaient, comme autrefois les rhéteurs, dans les grandes cités où se consacrait une réputation, tout d'abord à Constantinople, où la présence de la cour attirait ceux d'entre eux qui joignaient à la vanité l'amour de l'intrigue. Nous rencontrons plus d'un de ces prédicateurs ambulants autour de Théophile, au moment où il manœuvrait contre Chrysostome. L'un d'eux nous est déjà connu ; c'est ce *Sévérien* que Jean fut obligé de traiter sévèrement et avec qui l'impératrice l'obligea à se réconcilier momentanément. Sévérien était évêque de *Gabala*, une ville syrienne, qui était située sur la côte, à peu près à mi-chemin entre Arados et Laodicée. Selon Socrate (*H. E.*, VI, II), c'est le succès obtenu dans la capitale par son confrère et voisin Antiochos

(1) SICKENBERGER, p. 134.
(2) P. 137 ; p. 138.

de Ptolémaïs, qui stimula son ambition et le décida à tenter lui aussi la fortune à Constantinople. Après avoir entretenu d'abord ou simulé des rapports bienveillants avec le grand apôtre que son ardeur réformatrice compromettait, il passa au nombre de ses adversaires les plus acharnés. Il a travaillé plus peut-être qu'aucun autre, — après Théophile — à sa déposition ; il alla, s'il faut en croire Palladius, jusqu'à réclamer qu'on le bannît de Cucuse, où il lui paraissait encore trop rapproché, jusqu'à Pityonte (1).

L'homme est donc peu sympathique. Que valaient le théologien et l'orateur ? Sévérien avait composé un *commentaire sur l'Épître aux Galates*, que mentionne Gennadius (2), mais il avait surtout acquis sa renommée par son éloquence (3). Nous avons apprécié déjà l'homélie, assez médiocre, par laquelle il répondit à Chrysostome le jour de leur réconciliation. On lui attribue aujourd'hui, plus ou moins sûrement, une dizaine d'homélies qu'on trouve dispersées principalement parmi les apocryphes de Chrysostome (4). Outre ces discours, dont nous possédons

(1) Socrate, *H. E.*, VI, 16 ; Sozomène, *H. E.*, VIII, 18 ; Palladius, *Dialogue*, 11 ; F. Ludwig, *Der heilige Chrysostomos in seinem Verhæltnis zum byzantinischen Hof*, Braunsberg, 1883 ; cf. *supra*, p. 472 et suiv.

(2) *De Viris*, ch. xxi. Sur quelques vestiges de ce commentaire, cf. Dürks, *loc. cit.*, p. 24. Gennadius parle aussi d'un *libellus gratissimus de baptismate et epiphaniæ solemnitate*, qui peut être identique à une des homélies.

(3) Socrate, VI, 11 ; Sozomène, VIII, 10.

(4) Ce sont *six homélies sur la Genèse* (*P. G.*, 56) ; une *homélie* intitulée : *Comment Adam reçut une âme et sur la passion du Christ*, si l'on accepte l'hypothèse de Rellinger (*Die Genesis-homilien des Bischofs S. von G.*, Munster, 1916), confirmée par le recueil des quinze homélies en arménien, où celle-ci figure ; une sur l'*enfant prodigue*, selon le même Rellinger (*P. G.*, LIX, 627) ; une sur le *serpent d'airain* (*P. G.*, LVI, 499) ; une sur *Mathieu*, 21, 23, pour laquelle Tillemont a pensé à Sévérien ; mais j'ai beaucoup de doutes sur l'attribution ; (cf. Haidacher, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1908) ; une sur les *sceaux des livres* (*P. G.*, LXIII, 531) ; une sur *Genèse*, XXIV, 2 (*P. G.*, LVI, 533), qui a plus de chances d'être authentique ; une *contre les Juifs*

le texte grec, on en a sous son nom quinze en arménien, dont neuf, selon le critique qui les a le plus récemment examinés, seraient authentiques ; l'un d'entre eux est identique à un de ceux que nous avons en grec ; ces sermons semblent avoir constitué une série qui fut prêchée à Jérusalem entre l'Épiphanie et Pâques. Il faut encore mentionner les fragments épars dans les *Chaînes* ou dans d'autres recueils.

Nous dirons quelques mots de la série qui est le plus sûrement attestée, celle des six homélies *sur la Genèse* qui figurent parmi les apocryphes de Chrysostome, au tome LVI de la *Patrologie* ; elles sont garanties comme provenant de Sévérien par Cosmas Indicopleustés (1). Elles sont aussi éloignées que possible de la manière de Chrysostome, et ni Savile ni Montfaucon ne s'y sont trompés. C'est un *Hexæméron*, mais bien inférieur à celui de Basile. La forme est celle qui est traditionnelle dans l'homélie ; elle a cette liberté d'allures qui mêle à l'exégèse la morale ou la polémique contre les hérésies. L'exégèse prétend parfois à la nouveauté, quoique Sévérien n'ignore pas qu'il a de nombreux prédécesseurs et qu'il s'excuse de recommencer leur œuvre, puisqu'aussi bien, nous dit-il au début de la 1re *homélie*, le Saint-Esprit est impartial et inspire tous les prédicateurs qui l'honorent. Sévérien répugne à l'allégorie, à moins qu'elle ne soit très simple (2) ; il reste fidèle au sens littéral, mais l'appli-

sur le serpent d'airain (*P. G.*, LXI, 793) ; une sur la *Théophanie* (*ib.*, LXV, 15) ; une *sur la naissance de N. S. J.-C.* (*ib.*, LXI, 763) ; une sur *le Seigneur a régné* (parmi les œuvres de Chrysostome, éd. Savile, V, 680) ; une sur *la croix* (*ib.*). — Pour les fragments dans les *Chaînes* ou autres sources, P. Charles, *Recherches de science religieuse*, 1914 ; Dürks, p. 67.

(1) 10 ; — *P. G.*, LXXXVIII, 417.

(2) Par exemple, dans l'*Homélie IV*, 2, la parole : « que les eaux produisent les reptiles d'âmes vivantes, et les oiseaux qui volent sur terre sous le firmament du ciel », est la figure du baptême ; mais l'orateur a soin d'ajouter que cela n'est pas une *allégorie* ; c'est une *considération* que suggère le récit : « Autre chose est de faire violence

cation qu'il fait de cette méthode sage est loin d'être toujours heureuse, parce qu'il a en matière de physique une grande ignorance qui lui permet des lubies singulières. Il rejette absolument la sphéricité du monde et de la terre, et donne à ses auditeurs l'explication la plus naïve de la marche du soleil (1). Il tient à démontrer que la lune, qui, créée le 4e jour, aurait dû avoir la forme que suppose le quatrième jour de ses phases, devait être créée pleine, à cause de la différence entre les années solaires et l'année lunaire (2). Certains de ses auditeurs étaient plus raisonnables que lui ; car ils se plaignaient de sa physique (3). Mais il les rabrouait et recommençait.

C'est à la fin de ses sermons qu'il plaçait régulièrement la morale, ou les conseils de piété. Comme les homélies *sur la Genèse* ont été prêchées en temps de carême, il insiste particulièrement sur le jeûne, et développe froidement, mais sagement, le thème familier que l'abstinence n'a aucune valeur si elle ne s'associe pas à la pratique de la charité et des autres vertus chrétiennes. Les digressions polémiques ou dogmatiques sont assez fréquentes. Le premier jour de la création lui offre une occasion de viser les Manichéens, sans les nommer. La seconde homélie est consacrée presque tout entière à réfuter un sectaire qui jetait feu et flamme contre la doxologie : *Dominus Dominus Sabaoth*. En matière de christologie, et plus généralement de dogme trinitaire, Sévérien, quoiqu'il ne s'exprime pas avec la précision et la sûreté d'un théologien de premier rang, est fermement attaché à la foi de Nicée, et combat âprement les Ariens ou les Pneumatomaques (4). Il part dans ses discussions — sans savoir toujours en tirer parti — du principe que c'est dans l'Écriture même

au récit pour le tourner en allégorie ; autre chose, de conserver le récit et d'y superposer une considération. »

(1) *Homélie III*, 4.
(2) *Ib.*, 2-3.
(3) *Homélie V*, 1.
(4) Cf. par exemple, *Homélie IV*, 7.

qu'il faut chercher la solution de toutes les difficultés que soulève l'Écriture.

Comme Sévérien était absolument dénué d'esprit philosophique et de connaissances scientifiques, les plus médiocres de ces six homélies sont les premières. Il est un peu plus à son aise quand il en arrive à la création de l'homme. La sixième homélie est celle qui se laisse lire avec le moins d'impatience ; avec un certain bon sens, en mettant en œuvre sa méthode exégétique habituelle, d'une sagesse un peu plate, il s'applique à tourner le récit de la faute d'Adam et Ève, l'intervention du serpent dans cette faute, à une interprétation aussi rationnelle que possible.

Sévérien, s'il était médiocre physicien, avait un certain savoir en d'autres matières. Il avait fait un peu de philologie sacrée, et pouvait à l'occasion citer une variante d'Aquila. Mais, dans ce domaine encore, il trahit la faiblesse de son esprit. Dans le même développement, il explique le nom d'*Adam* d'après l'hébreu, en lui prêtant la signification de *feu*, et il trouve, dans les quatre lettres qui le composent, les initiales du nom des quatre points cardinaux, mais de leur nom en grec (1). Il avait peut-être eu la curiosité de lire Porphyre, dont il parle avec horreur, à propos du récit de la première faute (2). Il avait probablement aussi une certaine culture profane ; il exprime le remords d'Adam après la chute en une formule qui reproduit un mot d'Eschyle (3), tombé d'ailleurs dans le domaine public.

Le style de Sévérien n'est pas supérieur à sa pensée. Il a surtout des qualités négatives. Bien qu'il n'ignore pas les procédés de la rhétorique, l'évêque de Gabales en use avec une grande sobriété. On serait tenté de l'en louer, et sa simplicité relative paraîtrait reposante, quand on sort

(1) *Homélie V*, 3.
(2) *Homélie VI*, 3.
(3) Ἔμαθεν ἐξ ὧν ἔπαθεν, *Homélie VI*, 6.

de la lecture d'autres homélies trop rehaussées de couleurs vives ou trop secouées de pathétique violent, si elle ne provenait beaucoup plus de l'impuissance que de la sagesse. La langue n'est ni plus ni moins incorrecte qu'il n'est habituel en ce temps et n'appelle guère d'observation particulière (1). Nous ne pouvons douter d'ailleurs que ce prédicateur médiocre n'ait joui d'une assez grande vogue. Non seulement les historiens ecclésiastiques (2) en témoignent ; mais lui-même parle dans son homélie *sur le Serpent d'airain* « d'applaudissements qui ont empêché d'entendre sa pensée » et l'obligent « à reprendre ce qu'il vient de dire (3) ».

Acace de Bérée. — Parmi les ennemis acharnés de Chrysostome, deux autres évêques orientaux furent encore au premier rang : Acace et Antiochos. Acace avait été consacré évêque de Bérée, ville de Syrie, située à peu près à mi-chemin entre Antioche et l'Euphrate. Il a vécu très longtemps ; il serait devenu plus que centenaire, si les traditions que les historiens ecclésiastiques du ve siècle ont recueillies à son sujet sont exactes. Il gouverna son évêché pendant cinquante ans, dit Théodoret (4) ; une grande partie de son activité dépasse la période qui nous occupe. Il ne finit pas beaucoup plus heureusement qu'il avait commencé. En sa jeunesse, il était, au concile du Chêne, l'auxiliaire d'Eudoxie contre Chrysostome ; plus conciliant, dans sa vieillesse, il défendait Nestorius contre Cyrille ; cependant, son autorité dans l'église d'Orient a été grande. Théodoret le comble d'éloges, et, pour ne pas avoir à le blâmer, préfère taire les noms de

(1) Une particularité cependant est l'emploi constant d'aoristes moyens en α (εἱλάμην au lieu de εἱλόμην ;γενάμενος, au lieu de γενόμενος, — si l'on peut se fier à nos éditions.

(2) GENNADIUS (*loc. cit.*), dit de lui qu'il fut « *in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis* » ; mais, selon SOCRATE (*loc. cit.*), il prononçait mal le grec,

(3) § 7 (*P. G.*, LVI).

(4) *H. E.*, V, 4.

tous les adversaires de Jean (1). Nous n'avons pas à apprécier ici son rôle ecclésiastique. Pour juger de son talent littéraire, il nous reste quelques lettres, les unes conservées dans le texte grec, les autres seulement, dans une traduction latine ; elles ne prouvent rien de plus qu'une culture normale et des qualités littéraires moyennes.

Antiochos de Ptolémaïs. — Au même groupe qu'Acace et que Sévérien, a appartenu Antiochos, qui fut évêque de Ptolémaïs, l'ancienne Accô, dans le Sud de la Phénicie. Ce que nous savons de plus curieux à son sujet nous est rapporté par Socrate (2), dans le morceau où il le présente, avec Sévérien, comme l'ennemi le plus acharné de Chrysostome. Nous avons fait allusion déjà à ce morceau, qui nous montre que tous les prédicateurs du IVe siècle ne furent pas des Apôtres. « Antiochos », nous dit Socrate, « était venu de Ptolémaïs à Constantinople, et pendant quelque temps il y enseigna avec beaucoup de zèle dans les églises. Il gagna ainsi beaucoup d'argent, et s'en retourna dans son pays ». Son exemple décida Sévérien à tenter la même chance. Gennadius lui attribue un gros livre *Contre l'avarice* ; un autre livre sur la *Guérison de l'Aveugle, à qui le Sauveur rendit la vue* ; et une homélie « pleine de componction, inspirée par la crainte de Dieu, et d'humilité ». Il ajoute qu'il mourut sous Arcadius (3). Quelques fragments, d'autre provenance, conservés dans un traité du pape Gélase (4) ou chez Théodoret, ne nous permettent guère de juger s'il a mérité que certains lui donnassent, à lui aussi, le surnom de Chrysostome (5).

Théodore de Mopsueste. — *Biographie.* — Le représen-

(1) Cf. *H. E.*, IV, 27 ; V, 4 ; 8 ; 23 ; 27 ; 36 ; — Acace fut aussi célébré par un des disciples d'Éphrem, le poète syrien Balai (cf. Bickell, *Ausgewæhlte Gedichte der syrischen Kirchenvæter*, Kempten, 1872).
(2) *H. E.*, VI, 11.
(3) *De Viris*, XX.
(4) *De duabus naturis in Christo* (Thiel, *Epistolæ Romanorum pontificum*, I) ; Théodoret, *Dialogue*, II.
(5) Sozomène, *H. E.*, VIII, 10.

tant le plus célèbre de l'école d'Antioche, après saint Jean Chrysostome, avec Diodore de Tarse, est Théodore, qui fut évêque de Mopsueste, en Cilicie. Il appartenait, comme l'un et l'autre, à une des familles aristocratiques de la grande métropole syrienne, et il reçut la même formation qu'eux. Il était plus jeune qu'eux ; si l'on accepte les déductions de Tillemont et de Fritsche (1), il a dû naître vers 350. La date toutefois ne peut être considérée que comme approximative ; nous allons indiquer bientôt ce qui nous oblige à cette réserve.

En tout cas, selon Socrate et Sozomène (2), vers la même époque que Jean, en même temps aussi que Maxime, futur évêque de Séleucie, Théodore suivit l'enseignement de Libanios, dont il ne reste d'ailleurs que peu de traces dans son œuvre. Il pouvait s'ouvrir alors aisément la carrière habituelle aux jeunes gens de sa classe ; mais, sous l'influence de Jean, il se laissa entraîner vers la vie ascétique et, avec lui, il se retira dans cette sorte de monastère que dirigeaient Diodore et Cartérios ; puis, probablement, il fit une retraite plus sévère dans les montagnes qui avoisinent Antioche. Mais son ardeur ne se soutint pas longtemps, et il rentra dans le monde (3).

Cette défaillance fut brève, et, sur la vie ultérieure de

(1) Ces déductions se fondent : 1° sur la date de sa mort, 428, semble-t-il, d'après Théodoret, *H. E.*, V, 40, qui la fait coïncider avec l'achèvement de sa propre histoire, et qui, d'autre part, lui donne 36 ans d'épiscopat ; on obtient ainsi, pour date de son élévation à cette dignité, 392 ; comme, d'autre part, Jean d'Antioche, chez Facundus d'Hermiane (II, 2), dit qu'il « brilla par sa doctrine pendant 45 ans, et combattit les hérésies courageusement pendant environ 50 », on fait remonter son élévation à la prêtrise, avec quelque vraisemblance, au plus tard à 382/3 ; 2° d'autre part, Tillemont et Montfaucon placent en 369, et Rauschen en 371-78, les deux *Épîtres* de Chrysostome à Théodore (cf. *infra*) ; ce *Théodore* était jeune alors, et, s'il était bien notre *Théodore*, si des deux dates proposées, celle de Tillemont est exacte, on arrive, pour sa naissance, à 350 environ. On voit que cette conclusion ne saurait être considérée comme certaine.

(2) Socrate, *H. E.*, VI, 3 ; Sozomène, *H. E.*, VIII, 2.

(3) *Ib.*, 9.

Théodore, bientôt reconquis, elle n'a pas eu de retentissement. Peut-on identifier notre Théodore avec celui pour lequel Chrysostome a écrit deux exhortations intéressantes, et ces deux exhortations s'adressent-elles d'ailleurs au même personnage ? Tillemont a bien montré que la première ne semble pas viser tout à fait la même situation que la seconde, et le nom de *Théodore*, s'il figure dans le titre que lui donnent les manuscrits, n'est nulle part prononcé dans le texte. Tenons-nous en par conséquent à la seconde, où le nom se trouve au contraire plusieurs fois. Elle a la forme d'une lettre, et toutes les vraisemblances sont pour que le Théodore à qui elle est adressée soit le futur évêque de Mopsueste (1). S'il en est bien ainsi, en renonçant à l'ascétisme, Théodore n'avait pas seulement cédé à un retour d'ambition, au regret d'avoir abandonné la rhétorique et la vie active ; il s'était épris d'une jeune fille et songeait à l'épouser. L'éloquence de Chrysostome, son intervention passionnée mirent fin à ce petit roman ou tout au moins contribuèrent à le dénouer ; car Jean ne fut pas seul à poursuivre son ami de ses instances et ce fut — selon son propre témoignage — pour ramener l'infidèle, comme une conspiration touchante de tout un groupe d'amis, auquel appartenaient un Valérien, un Florentin, un Porphyre.

Théodore se consacra dès lors tout entier aux études d'exégèse et de théologie. L'œuvre qu'il laissa après lui était très considérable, et il a, semble-t-il, commencé de bonne heure à publier. Un de ses premiers écrits, probablement le premier, fut son *Commentaire sur les Psaumes*, un de ceux où apparaissent le plus librement les tendances les plus caractéristiques de sa méthode, et qu'il se crut obligé plus tard d'excuser, en invoquant son inexpérience (2). Nous avons peu d'informations sur la

(1) Au contraire, la réponse de *Théodore* à Jean (*P. G.*, LXVI, 96), doit être regardée comme apocryphe.

(2) Cf. la citation dans Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, III, 6.

suite de sa vie, et il ne semble pas avoir eu coutume de faire beaucoup de confidences dans ses propres ouvrages. On le trouve cependant, au témoignage de Jean d'Antioche (1) dans l'entourage de Flavien, qui sans doute l'ordonna prêtre vers 383, et dont il semble être resté l'auxiliaire pendant une période de neuf années (2). Il apparaît dès lors, ainsi que l'avait été avant lui Diodore, comme un chef d'école, entouré de nombreux disciples, et d'une grande autorité, bien que, selon le même Jean d'Antioche (3), il eût un jour trahi l'incorrection, d'ordinaire voilée, de sa christologie, et que devant les protestations qui s'élevèrent, il eût été obligé de se rétracter quelques jours après (4). L'incident n'eut pas de conséquences, puisqu'en 392, à la mort de l'évêque Olympios, Théodore fut élu au siège de Mopsueste.

Mopsueste est une ville de Cilicie, située sur les bords du fleuve Sarus, aux abords de la région montagneuse du Taurus. Théodore en gouverna les fidèles jusqu'en 428. Deux ans après son élection, il se rendit à Constantinople, au synode dont l'occasion principale fut la dédicace de la magnifique église des Saints Apôtres, et qui eut à s'occuper en particulier de l'affaire d'un métropolitain de Bostra, Bagadios. Il fut invité par Théodose à prêcher devant la Cour, et l'Empereur, toujours s'il faut en croire Jean d'Antioche, se déclara plein d'admiration pour « sa science » (5).

Par la date de sa mort, Théodore dépasse assez largement les limites où s'enferme notre *Histoire*, et c'est seulement à partir du milieu du ve siècle que le caractère véritable de sa doctrine a été compris. Cependant la plus grande partie de son activité appartient encore

(1) *Ib.*, II, 2.
(2) *Ibid.*; cf. *supra*, p. 480,.
(3) Dont le témoignage n'est pas suspect, puisqu'il fut un de ses plus fidèles disciples et un de ses plus ardents défenseurs.
(4) Mansi, *Conc.*, t. IV, 1064 ; t. IX, 240.
(5) Facundus d'Hermiane, II, 2.

au IVe siècle ; il est un de ces écrivains de transition que nous ne pouvons nous dispenser d'étudier.

La condamnation de Théodore. — Infatigable travailleur, Théodore n'a cessé d'accumuler volume sur volume. Il est mort sans que son enseignement ait été suspecté, et en 428, il pouvait apparaître comme un des maîtres de l'exégèse, et comme un des défenseurs efficaces de l'orthodoxie contre l'arianisme, ou contre l'apollinarisme. Mais, cette année même, Nestorius, qui avait été son élève, montait sur le siège de Constantinople, et les discussions auxquelles la christologie de Nestorius donna bientôt lieu firent apparaître clairement que cette christologie était, pour l'essentiel, celle même que n'avait cessé de professer Théodore. En 431, le concile d'Éphèse condamne et dépose Nestorius. Cyrille d'Alexandrie, qui avait été d'abord un admirateur de Théodore, s'aperçoit du lien entre la doctrine de Nestorius et celle de Théodore ; il ouvre contre lui une campagne, qui, avec des péripéties diverses, se continuera jusqu'au cinquième concile œcuménique. La controverse est particulièrement violente, à partir de 543, sous la forme où elle a reçu le nom de controverse des *trois chapitres*. Théodore trouve dans Jean d'Antioche, dans Facundus d'Hermiane, des apologistes habiles et dévoués. Il est finalement condamné à Constantinople, en 553, et, après une assez longue résistance, le pape Vigile accorde sa sanction aux décisions du concile (1).

Cette condamnation explique la disparition presque complète, dans l'empire grec, de son œuvre dogmatique, et la mutilation de son œuvre exégétique. Pour les Nestoriens au contraire, Théodore resta l'ancêtre vénérable et l'exégète par excellence (2). Une bonne part de ce

(1) Sur le détail de l'affaire, cf. le chapitre IX du livre de l'abbé Pirot.

(2) Sur la destinée de l'œuvre de Théodore chez les Syriens, cf. Rubens Duval, *La Littérature syriaque*, 2e éd., p. 316 et Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 102-104.

qui nous reste de lui nous est parvenue par l'intermédiaire du syriaque. C'est par un Syrien, Ébed-Jésu, que nous avons conservé un catalogue complet de ses écrits.

Son œuvre. — Cette œuvre comprend deux grandes divisions : traités exégétiques ; traités dogmatiques. Commençons par la première. Outre le *Commentaire sur les Psaumes*, dont nous avons déjà parlé, Ébed-Jésus (1) mentionne : pour l'*Ancien Testament*, trois tomes sur la *Genèse*, dédiés à Alphée ; — deux tomes sur les *Douze petits prophètes*, à Mar Tyrius (ou Martyrius ?) ; — cinq tomes sur *David* (c'est le commentaire sur *les Psaumes*, déjà cité), à Cerdon et à son frère ; — un tome sur *Rois* I et II, à Marmarianus ; — deux tomes sur *Job*, à Cyrille d'Alexandrie ; — un tome sur les *Proverbes*, à Porphyre (2) ; — quatre *tomes* sur les *grands Prophètes* ; — pour le *Nouveau Testament*, un tome sur *Mathieu*, dédié à Julius ; — un tome sur *Luc*, à Eusèbe ; — un tome sur *Jean*, à Eusèbe (3) ; — un tome sur les *Actes*, à Basile ; — un commentaire sur l'*Épître aux Romains*, à Eusèbe ; — deux tomes sur les *Épîtres aux Corinthiens*, à Théodore ; — un, sur les *Épîtres aux Galates, aux Éphésiens, aux Philippiens et aux Colossiens*, à Eustratius ; — un commentaire sur les deux *Épîtres aux Thessaloniciens*, dédié à Jacques ; — un sur les deux *Épîtres à Timothée*, à Pierre ; et un sur les *Épîtres à Tite et à Philémon*, à Cyrianus ; cinq tomes sur l'*Épître aux Hébreux*, au même Cyrianus.

Théodore avait donc commenté à peu près tous les

(1) Ebed-Jésu, métropolitain de Saba, est mort en 1318. Sa liste se trouve dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, I, ch. XIX. Le nombre des *tomes* indiqué par lui paraît correspondre aux divisions de l'édition syriaque, non reproduire des divisions provenant de Théodore lui-même.

(2) Cf. *supra* le nom de *Porphyre*, cité par Jean Chrysostome, parmi les amis de Théodore.

(3) Nous avons quelques morceaux sur *Marc*, mais qui peuvent provenir de comparaisons faites dans les trois précédents traités ; un commentaire spécial sur *Marc* n'est pas bien attesté.

livres de l'*Ancien* et *Nouveau Testament*, du moins tous ceux du *Canon* qu'il acceptait. Il excluait de sa liste les livres dits *deutérocanoniques*, sauf l'*Ecclésiaste*, et parmi les *protocanoniques* même, les *Paralipomènes*, *Esdras* et *Néhémie*, *Job* et le *Cantique des Cantiques*; il excluait aussi, avec l'*Apocalypse*, *les Épîtres* dites *catholiques*, sauf la Ire de *Pierre* et la Ire de *Jean*. Cette discrimination est en partie personnelle, en partie conforme aux traditions de l'Église d'Antioche (1).

L'exégèse de Théodore. — Malgré l'état fragmentaire où elle nous est parvenue, l'œuvre exégétique de Théodore, telle que nous pouvons encore la connaître, nous permet de pénétrer sans difficulté l'esprit de sa méthode. Nous possédons à peu près intégralement le commentaire des *douze petits prophètes*, dans le texte original. Si l'on y joint ce qui nous est resté du commentaire sur les *Psaumes*, et ce que nous savons du jugement qu'il portait sur *Job* et sur le *Cantique*, on est parfaitement éclairé sur son interprétation de l'Ancien Testament. Nous pouvons nous rendre compte, sinon aussi complètement, du moins avec une exactitude suffisante, de ses vues sur celle des *Évangiles* et des *Épîtres* de Paul.

L'école d'Antioche, on le sait, s'opposait à celle d'Alexandrie par son attachement au sens littéral, et une défiance, au moins relative, à l'égard du sens allégorique. Ces deux tendances sont aussi celles qui prédominent dans l'exégèse de Théodore, mais il applique avec une rigueur qui lui est personnelle des principes qu'il n'a point inventés. Son mérite est d'abord dans la régularité d'une méthode qui consiste à faire précéder l'étude de chaque livre sacré d'une introduction qui détermine la date et les conditions historiques où il

(1) Cf. Pirot, ch. iv. J'exprime ici mes remerciements à mon confrère M. l'abbé Chabot et au P. Vosté, à l'obligeance desquels j'ai dû de pouvoir connaître [redacted] manuscrit la traduction que ce dernier doit publier du commentaire sur le quatrième Évangile.

a été composé ; qui, dans l'examen de chaque partie successive, s'impose de tenir toujours compte de ces conditions ; qui prend en considération la langue et le style particulier de l'auteur, ainsi que les caractères généraux du vocabulaire et de la syntaxe bibliques. Pour que cette méthode, excellente en elle-même, pût donner tous ses résultats il eût fallu, il est vrai, que Théodore fût capable, quand il s'agit de l'*Ancien Testament*, de remonter au texte original. Or il semble bien qu'il ait ignoré l'hébreu ou n'en ait eu qu'une connaissance extrêmement superficielle. Il avait au contraire une confiance absolue dans la traduction des Septante, tandis que, originaire de Syrie et connaissant sans doute l'araméen, il avait pour la version syriaque un dédain absolu et préconçu. L'auteur de cette version, disait-il, et sa date exacte sont ignorés ; comment la préférerions-nous à celle des Septante, sur l'origine de laquelle il acceptait la légende généralement reçue de son temps ? Il eût été bon, tout au moins, à défaut de la connaissance du texte hébreu, que Théodore eût la formation philologique d'un Origène ou des élèves d'Origène, et sût comparer les différentes versions grecques. Or c'est à peine si, dans sa première œuvre, le *Commentaire des Psaumes*, il cite parfois Aquila ou Symmaque ; dans ses écrits postérieurs, presque jamais il ne soumet à un contrôle le texte de la *Septante* (1).

Parti de ces principes, très soucieux de s'éloigner le moins possible de la tradition exégétique juive et d'éviter

(1) Les textes abondent sur tous ces points ; on en trouve un choix dans le ch. III de M. Pirot ; pour la *Septante*, Théodore se servait d'un exemplaire dérivant de la recension antiochienne, celle de Lucien. Pour la confiance qu'il avait en la *Septante*, cf. notamment le commentaire de *Sophonie*, I, 46.

Ces pages étaient déjà écrites, quand j'ai pu lire le second article de M. Devreesse (*Revue biblique*), 1er janvier 1929, p. 35 : cf. pour le premier, *ib*. 1928, p. 340-66) sur le commentaire des *Psaumes*. Ses conclusions (p. 62) sont les suivantes : on peut reconstituer la plus grande partie de ce commentaire ; une ancienne traduction latine

les railleries que les rabbins n'épargnaient pas aux allégoristes, Théodore ne nie pas l'existence d'un sens typique à côté d'un sens littéral. Mais il ne concède que dans un nombre de cas très restreint que le texte biblique puisse recevoir, au *sens littéral*, une interprétation messianique. Du sens typique même il ne fait qu'un emploi très réservé. Il n'est vraiment à son aise, pour appliquer l'un ou l'autre au Christ, que quand il est couvert par un texte du Nouveau Testament où l'application se trouve déjà faite. Encore admet-il sans difficulté que les Apôtres eux-mêmes ont parfois, comme le font, dit-il, couramment les prédicateurs de son temps, risqué certains rapprochements qui ne sont justifiés que par une analogie tout extérieure et n'ont guère qu'une valeur d'édification (1). Cette prudence a pour effet que Théodore, dans son *Commentaire des Psaumes*, n'en reconnaît que quatre qu'on puisse qualifier de messianiques au sens littéral (le second, le huitième, le quarante-quatrième, et le cent-neuvième). Dans la *Genèse*, il ne paraît avoir trouvé non plus qu'une seule prédiction directement relative au Christ : c'est le fameux morceau XLIX, 11. Qu'on lise seulement, dans son commentaire de *Michée*, l'explication des versets non moins célèbres par lesquels commence le chapitre v (les versets 1 et 2, sur Bethléem) ; Théodore reconnaît bien sans doute, comme il le fait en maintes autres occasions, que la prophétie n'a trouvé sa réalisation parfaite que lors de la venue du Christ ; mais il l'applique d'abord à Zorobabel. C'est le même Zorobabel et, avec lui, Ezéchias,

en a conservé l'explication du *Ps. LXVI*, 11, et des fragments sur XVII-XL, 13 ; on trouve dans différentes chaînes grecques des morceaux sur II, III, V-XIII, XV-XVII, XXVI-XXX, et à peu près intégralement ce qui concerne XXXII-LXXX, 17 ; en dehors des éléments indiqués ci-dessus, il n'y en a pas d'autres qui soient certains ; les fragments de Cordier sont tous dépourvus d'authenticité ; on ignore si l'ouvrage allait au delà du *Ps. LXXX*.

(1) Le texte le plus frappant à ce sujet dans le commentaire de l'*Épître aux Romains*, ch. III, 12.

qu'il considère comme visés, dans le plus grand nombre des *Psaumes* (1).

La méthode historique de Théodore est assurément faite pour plaire à la critique moderne, et ses interprétations sobres et rassises nous reposent des subtilités où les Allégoristes se sont trop souvent complus. C'est une constatation d'un grand intérêt que l'accueil tolérant qu'elle a reçu en plein IVe siècle, malgré la véhémence avec laquelle Théodore qualifie fréquemment les tenants de l'école allégorique (2), et malgré les difficultés qu'elle pouvait créer à l'apologétique. C'est certainement un grand mérite, de la part des Antiochiens, que d'avoir maintenu qu'un texte doit d'abord être éclairé à la lumière du milieu où il a été produit, et c'est ainsi que Chrysostome a procédé, lui aussi, dans ses homélies. Mais, tout en se gardant d'oublier que Théodore, dans ses commentaires, fait œuvre scientifique d'exégète et non œuvre pratique de prédicateur, on ne peut s'empêcher non plus de reconnaître combien ses écrits sont dénués de la riche substance religieuse que le texte aurait pu leur fournir. Quand Théodore n'a point à donner une explication historique ou une interprétation grammaticale, il se borne d'ordinaire à une paraphrase sèche et froide. Il s'attarde trop souvent à des détails de forme ; il ne fait pas revivre pour ses lecteurs l'esprit de l'Écriture.

D'autres vues de Théodore ont un assez vif intérêt pour la critique moderne, et sont en harmonie avec ce demi-rationalisme — assez extérieur d'ailleurs — qui caractérise sa manière. Théodore a beaucoup réfléchi à la nature de l'inspiration prophétique, et il s'est appliqué, à plusieurs reprises, dans ses *introductions*, à en définir les formes. Mais surtout, frappé par la différence que présentent certains livres de la Bible par

(1) Cf. *Pirot*, ch. VI, VII, VIII.
(2) Il qualifie souvent leur interprétation de pure *folie* (ἄνοια).

rapport à la plupart des autres, il a émis la vue hardie qu'il ne fallait pas leur attribuer à tous une inspiration du même degré. Il a reconnu, en se fondant sur la diversité des *charismes* dont saint Paul a parlé dans sa *première Épître aux Corinthiens* (1), à côté, ou plutôt au-dessous du don de prophétie, un don de *prudence* et de *sagesse*, qui lui paraît plus apte à faire comprendre la manière des livres *sapientiaux* : des *Proverbes* et de l'*Ecclésiaste*.

Un autre mérite de Théodore est d'avoir discerné que des livres comme le livre de *Job* ou le *Cantique des Cantiques* différaient au moins autant que les écrits sapientiaux, quoique d'une tout autre manière, du *Pentateuque* ou des écrits *prophétiques*. Le sens historique que l'application de sa méthode avait développé en lui se fait reconnaître encore à ce trait. Il faut le louer d'avoir toujours été épris de clarté, mais il n'avait pas au même degré le sens poétique. Son esprit était froid et un peu superficiel. Il n'a rien compris à la beauté du livre de *Job*, dont l'auteur n'est pour lui qu'un déclamateur, un païen, qui a voulu rivaliser avec les poètes tragiques. Son interprétation du *Cantique*, qu'il excluait du canon comme *Job*, est un peu plus digne d'attention. Assez dédaigneux de la forme proprement dite, il n'a pas procédé à cette analyse des divers éléments, lyriques ou dramatiques, dont se compose ce poème, qu'Origène, philologue plus exercé, n'a pas dédaignée (2). Mais, rejetant tout à fait un symbolisme qui lui paraît encore plus ridicule ici qu'ailleurs, considérant cependant le *Cantique* comme une œuvre authentique de Salomon, le considérant comme un poème d'amour profane, mais qui, venant d'un tel homme, ne saurait être scandaleux, il a cherché une interprétation qui, en excluant le Messianisme, restât honorable pour le roi d'Israël. Il a cru la trouver dans

(1) xii, 8.
(2) Cf. tome II, p. 384.

l'hypothèse que Salomon, ayant épousé une princesse égyptienne et noiraude, quoique belle — *nigra sum, sed formosa* — avait été en butte aux railleries de ses sujets ; il défend contre eux son mariage, en célébrant sa (1) fiancée.

Nous avons insisté sur les commentaires de l'*Ancien Testament*, qui sont naturellement les plus significatifs, quand on veut juger l'exégèse de Théodore. Les commentaires des *Évangiles* ou des *Épîtres* sont plus utiles pour contrôler ou compléter ce qui a survécu de ses ouvrages dogmatiques. Il n'est pas inutile de remarquer toutefois que, comme pour les *Psaumes* ou les *Prophètes*, Théodore a soin de mettre en tête de son étude une introduction historique. C'est ainsi que le commentaire du *quatrième Évangile* était précédé d'une préface où il résume, telle du moins qu'il la conçoit, la première propagation du Christianisme ; la part qu'y ont prise Pierre et Paul d'abord, mais aussi Jean, tout cela pour expliquer comment, ce dernier ayant gagné la confiance des Asiates par son séjour prolongé à Éphèse, ils lui présentèrent les trois premiers évangiles, et, comme il les approuvait, mais en les déclarant incomplets, ils lui demandèrent d'en rédiger un autre. Théodore a noté assez justement que le caractère essentiel de cet évangile nouveau est que Jésus y démontre lui-même sa divinité, mais, tandis que Renan s'en est montré choqué (2), il met au contraire beaucoup de soin à expliquer que Jésus a pris les plus grandes précautions pour éviter de paraître mettre sa personne en avant avec une indiscrétion dont le public pourrait se scandaliser (3). Enfin, il a considéré formellement le dernier chapitre comme une addition, consacrée finalement par « le temps et l'habitude ».

(1) L'ouvrage auquel on peut comparer le plus pertinemment le *Cantique*, dit Théodore en terminant, c'est le *Banquet* de Platon.

(2) « La rose qui se fait disputeuse pour prouver son parfum » ; cf. t. I, p. 143.

(3) Cf. particulièrement ch. IX, 3.

Le commentaire des *Épîtres* de Paul, très soigné et très détaillé, peut servir très efficacement à montrer une fois de plus les mérites de l'exégèse de Théodore et ses limites. Prenons par exemple celui de l'*Épître aux Romains* ; il abonde en remarques de détail précises et souvent justes ; il ne fait guère qu'effleurer le sens profond des questions si graves que Paul s'est posées et qu'il s'est efforcé si vigoureusement de résoudre. De même, à propos de la même Épître, les remarques (1) sur la *concision* et les *idiotismes* du style de Paul sont assez justes, sans qu'on puisse dire que Théodore ait véritablement senti l'originalité de cette éloquence si puissante. Son introduction à l'*Épître aux Éphésiens*, sans nous satisfaire, atteste cependant qu'il ne s'est pas dissimulé certains des caractères particuliers de cette lettre. Il en a accepté sans difficulté l'authenticité, comme celle de l'*Épître aux Colossiens*, celle des *deux Épîtres aux Thessaloniciens*, des épîtres dites *pastorales*, du billet à *Philémon*, et même de l'*Épître aux Hébreux*. Il a cru à une double captivité de Paul, la première suivie d'une libération, la seconde couronnée par le martyre, toutes deux sous Néron.

L'œuvre dogmatique. — Elle a naturellement souffert plus encore que l'œuvre exégétique. Déjà Ébed-Jésu dans son catalogue, se montre, quand il y arrive, moins détaillé et moins précis. Il mentionne un livre *sur les Sacrements*, — celui qui a pour titre : *sur la Foi* ; — un tome *sur le Sacerdoce* ; — deux *sur le Saint-Esprit* ; — un sur l'*Incarnation* ; — deux *contre Eunomios* ; — deux contre *celui qui assure que le péché est inhérent à notre nature* (2) ; — deux *contre la magie* (3) ; — un *aux*

(1) Ch. IX, 22-4.

(2) Selon Photios, le titre était : *contre ceux qui disent que les hommes pèchent par nature et non par volonté*, et Jérôme y était principalement visé (*B.* 6, cod. 177) : Marius Mercator parle de saint Augustin.

(3) Titre selon Photios (cod. 81) : *sur la doctrine magique en Perse, trois livres.*

moines ; — un sur *le style obscur* (1) ; — un *sur la perfection des œuvres* (?) ; — cinq tomes *contre les Allégorisants* ; — un *pour la défense de saint Basile* ; — un sur *celui qui revit* et *celui qui est revenu* ; (2) — enfin un recueil d'*Épîtres*, réunies sous le titre général de *Livre des Perles*, et une homélie *sur la Législation.* Si l'on note la place importante que tiennent dans cette liste les écrits polémiques dirigés soit contre Eunomios, soit contre les Pneumatomaques (3), soit contre Apollinaire (4), ou tel écrit apologétique comme la *Défense de Basile*, on sera moins surpris que Théodore ait pu être compté au nombre des plus précieux défenseurs de l'orthodoxie. Cependant sa doctrine christologique était certainement en désaccord avec le sentiment le plus général de l'Église, dès le IVe siècle même, et il ne put subsister à ce sujet aucun doute, quand, au siècle suivant, la controverse sur les deux natures eut pris tout son développement.

Il ne nous reste intégralement aucun ouvrage dogmatique de Théodore. Mais les délibérations des conciles nous ont conservé un certain nombre de morceaux significatifs. Du reste la pensée essentielle de Théodore apparaît, même dans ses écrits exégétiques, avec une suffisante clarté (5). Ce n'est qu'en apparence qu'il peut professer la doctrine : une seule personne et deux natures. Il revient constamment en effet sur cette idée que celui qui est né de la Vierge Marie ne saurait être le Verbe de Dieu, et c'est pourquoi, il répugnait à employer le termes de *Théotocos* (Mère de Dieu). Il croyait à la naissance virgi-

(1) Sans doute s'agissait-il surtout du style prophétique.

(2) On suppose avec vraisemblance que ce traité visait Apollinaire ; il était peut-être identique au livre *Sur Apollinaire et son hérésie* que mentionne Facundus d'Hermiane, et qui était, dit-il, postérieur de trente ans au grand traité *sur l'Incarnation* (III, 6, 10).

(3) Qui ne pouvaient manquer d'être visés dans le traité *sur le Saint-Esprit.*

(4) Cf. note 2.

(5) Le symbole qui porte son nom n'a peut-être pas été rédigé par lui-même ; mais il représente bien sa doctrine.

nale ; il n'admettait pas d'autre part que la chair de Jésus ne fût qu'une apparence, et il repoussait formellement le docétisme. Mais son Jésus n'était guère qu'un homme supérieur dont l'union avec le Verbe s'accomplissait progressivement et ne devenait parfaite qu'avec la résurrection. Cette union ne pouvait être selon lui ni *substantielle* (κατ' οὐσίαν), ni mode d'action (ἐνέργεια). Pour la définir, Théodore empruntait à la voix divine qui s'est fait entendre lors du baptême de Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis ma complaisance », ce terme de *complaisance* (εὐδοκία). Le Verbe *s'était complu* en Jésus, dont Dieu avait prévu la vertu impeccable. Théodore en arrivait ainsi à dire qu'il y avait deux personnes et deux natures, toutes deux parfaites, quand on se plaçait au point de vue de la *distinction* ; mais il ajoutait subtilement qu'on pouvait dire qu'il n'y avait qu'une personne, si on se plaçait au point de vue de leur *adaptation* (συνάφεια).

Facundus d'Hermiane a déployé une grande habileté pour défendre la christologie de Théodore, en insistant d'ailleurs sur la date du traité de l'*Incarnation*, comme il a noté ailleurs celle du *Commentaire des Psaumes*. Nous sommes aujourd'hui plutôt surpris que cette christologie n'ait pas soulevé plus tôt des protestations violentes.

De même que Théodore a été le prédécesseur de Nestorius, il a émis, à la fin de sa vie, des vues tout à fait analogues à celles de Pélage, et, comme il avait fait en matière de christologie, il leur a donné une forme tranchante. L'école d'Antioche a toujours montré beaucoup d'attachement à la doctrine du libre arbitre, et il suffit de lire n'importe quelle série d'homélies de Chrysostome pour s'en convaincre. Mais il serait injuste de traiter le grand orateur de pélagien. Théodore ne paraît pas avoir eu assez de sarcasmes contre « le misérable inventeur du péché originel » — Saint Jérôme ou Saint Augustin ? — et il faut, à son gré, n'avoir pas la moindre familiarité avec l'Écriture, pour avancer de pareilles *inepties*. C'est

une ineptie en effet de croire que Dieu ait créé l'homme immortel, pour qu'il le restât « tout juste six heures (1) », et, par la transgression du commandement prescrit, transgression que Dieu n'a pu manquer de prévoir, changeât ainsi de nature. Adam a été créé mortel comme nous tous. Si du reste il avait été créé immortel, le péché n'aurait rien pu là contre ; le diable, après sa chute, est-il devenu mortel ? Dieu a créé, en prescrivant le commandement, la possibilité du bien et du mal ; la loi suprême, c'est le libre arbitre. Il est immoral de croire que Dieu ait pu châtier toute l'humanité future pour la faute du premier homme. Théodore recommence, à la suite de saint Paul et d'Irénée, mais à sa façon, le parallèle entre Adam et le Christ ; le Christ, s'il est venu inaugurer une nouvelle période de l'histoire, celle de « l'état d'immortalité », comme Adam avait inauguré « l'état de mortalité », n'est pas plus venu guérir une nature foncièrement corrompue, qu'Adam n'avait, par sa faute, produit et étendu à l'avenir cette corruption. Tout cela encore, on le voit assez, va assez loin.

La liberté d'esprit, souvent hasardeuse, dont Théodore a donc fait preuve, aussi bien dans sa doctrine du libre-arbitre que dans sa christologie, apparaît même parfois, sous une forme moins grave, dans les morceaux assez rares où il traite des questions de morale. C'est ainsi qu'il a commenté dans l'esprit le plus indulgent la règle donnée dans le 1re *Épitre à Timothée*, que l'évêque doit être « le mari d'une seule femme » (1) ; il entend simplement qu'il ne doit pas être bigame, et ne veut pas que les secondes noces soient proscrites.

Le caractère littéraire de l'œuvre de Théodore. — On vient de voir que l'importance du rôle joué par Théodore est grande, dans le double domaine de la théologie et de l'exégèse. Sa valeur littéraire est médiocre. J'ai dit que l'enseignement de Libanios n'avait pas laissé sur lui de

(1) III, 2

marque profonde. Sans doute, on reconnaît aisément, aussi bien dans ses *Commentaires* que dans ses *Traités*, la variété de ses lectures, l'étendue de ses connaissances profanes. On a vu qu'il n'hésite pas à comparer tel livre hébreu — *Job* ou le *Cantique* — à la tragédie grecque ou au dialogue platonicien. Mais son style est sans apprêt, et, à part l'hyperbole, qu'il prodigue assez volontiers, il n'a mis ni dans le choix de l'expression, ni dans la composition de la phrase, à peu près aucune des coquetteries ni même des élégances que les rhéteurs recherchaient. Il écrit simplement, clairement, aussi ; car l'on a exagéré l'embarras de ses périodes (1). Il use assez souvent, contre ses adversaires, de l'ironie, et d'une ironie assez violente. Il est rare qu'il prenne le ton oratoire (2) ; il demeure ordinairement froid et sec. Il est vrai que nous n'avons guère de lui, en fait de morceaux étendus, que des commentaires ; il est possible que, si ses traités nous avaient été plus complètement conservés, nous eussions à apporter des retouches à ce jugement. Cependant Photios (3), qui a pu le connaître mieux que nous, l'a jugé assez sévèrement en tant qu'écrivain, et il semble bien être devenu de bonne heure assez indifférent à la forme.

Polychronios. — Théodore avait un frère, Polychronios, qui devint évêque d'*Apamée*, ville de Syrie et au sujet duquel *Théodoret* est le seul historien ecclésiastique qui nous fournisse une information. Il nous dit, à la fin de son *Histoire*, après avoir parlé de Théodore, que Polychronios « gouvernait l'église des Apaméens excellemment, grâce au charme de sa parole et à l'illustration de sa vie (4) ». Comme son frère, Polychronios fut un exégète

(1) Il faut aussi noter que le texte de beaucoup de morceaux, tel que nous les lisons, est très mal établi ; un travail critique serait bien utile.

(2) Je note, comme assez exceptionnel — du moins dans ce que nous avons conservé — le ton oratoire d'un morceau du IVe livre *contre Apollinaire* (*P. G.*, LXVI, 1000).

(3) *Bb.* cod. 177.

(4) *H. E.*, V, 40.

distingué ; nous savons qu'il avait écrit des commentaires sur *Job*, dont il reste des fragments dans la *Chaîne* d'Olympiodore (1) ; sur *Daniel* (2) ; sur *Ézéchiel* (3) ; autant qu'on peut en juger d'après des extraits tirés de *Chaînes* qui auraient besoin d'être étudiées de plus près (4), sa méthode est analogue à celle de Théodore, mais moins hardie. Ainsi, il ne rejetait pas le livre de Job, et — si l'on peut se fier aux *lemmes* — il ne se scandalisait ni de l'apparition de Satan devant le trône de Dieu, ni du discours d'Éliphaz (5). Comme on a souvent reproché à Théodore, après sa mort, de suivre de trop près la tradition juive, on a aussi critiqué plus tard Polychronios pour s'être beaucoup rapproché de Porphyre dans son interprétation du livre de *Daniel*. C'est donc que, sans aller aussi loin que son frère dans ses conclusions, il a eu comme lui le mérite de tenir le plus grand compte des données de l'histoire (6).

(1) *P. G.*, XCIII, cf. aussi VACCARI, *Un commento a Giobbe di Giuliano d'Eclana* (t. XX des *Scripta Pontificii Instituti Biblici*), Rome, 1915 ; et STIGLMAYER, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1819.

(2) MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, I, 2, 105 ; Rome, 1825.

(3) MAI, *Nova Bb.* VII, 2, 92, Rome, 1854 ; peut-être aussi un commentaire sur *Jérémie* ; cf. FAULHABER, *Die Propheten-Catenen nach rœmischen Handschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1899 ; L. DIEU a proposé de lui attribuer celui qui porte le nom de Chrysostome, dans *P. G.*, LXIV (cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1913).

(4) Sur la *chaîne* d'Olympiodore, cf. R. DEVREESSE, *loc. cit.*, col. 1141-1144 ; *chaînes sur Jérémie*, *ib.*, 1153 ; pour *Ezéchiel*, *ib.* 1156 ; pour *Daniel*, 1157-8.

(5) *P. G.*, XCII, [illegible] 1, 12 ; et sur IV, 8-9.

(6) Il expliquait la quatrième bête comme désignant la Macédoine ; ses dix cornes comme une figure des Diadoques ; la petite comme une figure d'Antiochos Épiphane.

CHAPITRE IV

LA LITTÉRATURE CANONIQUE
LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES

Bibliographie. — Pour la *Didascalie apostolique*, fragments du texte grec, dans le *Journal of theological studies*, 1916-1917 ; édition de la version syriaque : P. Bœtticher, *Didascalia Apostolorum syriace*, Leipzig, 1854 ; avec traduction en anglais, Gibson, *Horæ semiticæ* I, II, Londres, 1903 ; traduction en français : Nau, *La Didascalie* traduite du syriaque, Paris, 1902 ; 2e éd., 1912 ; en allemand, H. Achelis et J. Flemming, dans T. U. XXV, 2, 1904. — Fragments de la version latine : Hauler : *Didascaliæ Apostolorum fragmenta Veronensia latina*, Leipzig, 1900. — Voir surtout Funk : *Die Apostolische Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905 ; *Die Apostolischen Konstitutionem*, Rottenburg, 1891 ; — il existe aussi en russe une étude de Prokoschew, Tomsk, 1913

Pour les *Canons ecclésiastiques des SS. Apôtres*, qu'un seul mn. grec donne intégralement (un *Vindobonensis hist. gr.* 7) : P. de Lagarde, *Reliquiæ juris græci antiquissimi græce* (Leipzig, 1856 ; Pitra, *Juris ecclesiastici Græcorum historia et monumenta* I, Rome, 1864 ; Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung*, en trois parties, Paderborn, 1914, 1915, 1916 ; et les éditions de la *Didaché* de Funk ou de Harnack.

Pour les *canons d'Hipploy te*, cf. tome II, p. 360.

Pour la *constitution Égyptienne*, H. Achelis, *Die ælte sten Quellen des orientalischen Kirchenrechts* T. U. VI, 4, et les livres de Funk et de Schermann, cités supra.

Pour le *Testament du Seigneur*, éd. Rahmani, Mayence, 1899 ; Funk, *Das Testament unserers Herren und die verwandten Schriften*, Mayence, 1911 ; C. Schmidt, *Gespræche Jesus mit seinen Jüngern*, dans T. U. XLVIII, Leipzig, 1919.

Pour les *Constitutions Apostoliques* : édition princeps de Turrianus (le jésuite espagnol Fr. Torres), Venise, 1565 ; éd. Cotelier dans les *Patres apostolici ævi*, I, Paris, 1672 (*P. G.*, 1) ; éd. de Lagarde, Leipzig et Londres, 1862 ; — surtout Funk, dans le livre cité *supra*.

La nécessité de donner une forme stricte aux règlements qui peu à peu avaient constitué la discipline ecclésiastique a produit des écrits assez arides ; ils n'ont, pour l'histoire littéraire, qu'un intérêt médiocre, si l'on excepte le premier spécimen du genre, la *Didaché*, qui, par son ancienneté et par les caractères très particuliers qu'elle présente, reste très digne d'attention (1). Nous avons dit un mot, à propos d'Hippolyte, de ce que le genre était devenu au IIIe siècle. Quand l'Église eut pris son extension et sa forme définitives au IVe, les essais antérieurs aboutirent à un ouvrage plus considérable, qui est connu sous le nom de *Constitutions Apostoliques*, et vaut que nous l'analysions ; il est nécessaire que nous mentionnions rapidement ces essais, où l'auteur a pris les éléments de sa compilation.

Le principal, qu'on désigne sous le nom de *Didascalie Apostolique* (2), est issu de l'ancienne *Didaché*, à laquelle il donne plus de longueur et plus de précision, en même temps qu'il l'adapte aux temps nouveaux. L'introduction contient une exhortation générale, après laquelle viennent des préceptes spéciaux relatifs au mariage, à l'épiscopat, au service divin, aux membres du clergé subordonnés à l'évêque, aux soins à prendre des orphelins, au jeûne, à l'éducation, aux hérésies, à la relation entre le christianisme et le judaïsme. Le ton est celui d'un discours, ou, si l'on veut, d'une instruction ; cette instruction est placée dans la bouche des Apôtres, réunis à Jérusalem. L'ouvrage, rédigé primitivement en grec, ne nous est parvenu intégralement qu'en syriaque ; on a des fragments de la version latine. La date de la composition semble être la seconde moitié du IIIe siècle.

Les *Canons ecclésiastiques des saints Apôtres* sont également une instruction mise dans la bouche des Apôtres, où chacun prend successivement la parole. La première

(1) T. II, p. 559-560.

(2) Titre complet : *Didascalie, ou doctrine catholique des douze Apôtres et des saints disciples de notre Sauveur.*

partie se relie assez étroitement à la *Didaché* ; la seconde renferme des prescriptions plus précises, qui s'adressent particulièrement au clergé, mais aussi aux laïques ; comme il arrive ordinairement en ces sortes d'écrits, la morale générale et la discipline proprement dite se mêlent presque constamment l'une à l'autre. Ces Canons sont regardés comme contemporains des dernières années du IIIe siècle ou des premières du IVe . Ils proviennent probablement d'Égypte ou de Syrie.

La *Constitution ecclésiastique égyptienne*, dont il ne reste qu'un fragment assez court en grec et qui n'est connue que par des versions orientales, donne des règles sur les ordinations, le baptême , le catéchuménat, diverses pratiques religieuses. Elle présente avec les *Canons d'Hippolyte* des rapports assez difficiles à démêler (1). Elle est pour une bonne part la source du *Testament de Notre-Seigneur*, composé, lui aussi, d'abord en grec, et conservé dans trois versions orientales (syriaque, éthiopienne, arabe), qui, du reste ne remonte qu'au Ve siècle, et même à la fin de ce siècle, sous la forme où nous le lisons.

Il est inutile de parler plus longuement de tous ces écrits, où il n'y a guère d'art et où la personnalité de l'auteur apparaît peu. Quoiqu'il en soit à peu près de même des *Constitutions apostoliques*, elles ont plus d'importance, et il convient de les traiter un peu plus libéralement. Ce sera un moyen d'ailleurs de faire mieux connaître aussi certains des précédents, qui s'y trouvent utilisés.

Elles sont intitulées *Règlements* ou *Constitutions des saints Apôtres* (Διαταγαὶ ou Διατάξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων. Les Apôtres sont censés réunis à Jérusalem, comme il était de

(1) Cf. Horner, *The statutes of the Apostles or canones ecclesiastici*, Londres, 1904 ; E. Schwartz, *Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910 ; Connolly, *The socalled Egyptian Church-order and derived documents*, fascicule 4 du tome VIII des *Texts and Studies*, Cambridge, 1916. — Sur les *canons d'Hippolyte*, cf. t. II, p. 560.

tradition dans cette littérature. Ce sont les douze apôtres primitifs, plus Mathias, qui a remplacé Judas. Mais ces douze finissent par devenir treize, en s'associant saint Paul. D'autres personnages, leurs disciples, apparaissent à côté d'eux ; ces personnages proviennent de la légende pseudo-clémentine, avec laquelle certaines parties sont en contact plus ou moins étroit ; le plus considérable est Clément, qui, dans un passage assez mal conservé du livre VI (ch. 18), est chargé d'envoyer le livre aux Églises. Dans le corps de l'ouvrage, c'est tantôt le collège des Apôtres tout entier qui est censé parler, tantôt Pierre, ou un autre, jusqu'à ce qu'à la fin chacun des treize prenne la parole tour à tour. On voit que les différentes parties diffèrent en quelque mesure par la forme ; elles diffèrent aussi par la nature des éléments que l'auteur s'est appropriés.

Les six premiers livres — il y en a huit en tout — sont une adaptation ou un développement de la *Didascalie Apostolique*. Le premier livre s'ouvre par une formule d'envoi : *Les Apôtres et les Prêtres à tous ceux qui parmi les Gentils croient en le Seigneur Jésus-Christ.* Il contient une exhortation générale, assez confuse, fondée au début principalement sur le *Décalogue* et le *Sermon sur la Montagne*. La part faite à l'Ancien Testament y est considérable, et l'auteur insiste sur le lien qui l'unit au Nouveau : le Seigneur n'est pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir. Imprégné ainsi de l'esprit biblique, et procédant presque toujours par citations, cet auteur est au contraire un ennemi fanatique de la culture profane ; il proscrit la lecture des livres païens (1), qui sont complètement inutiles, quand ils ne sont pas nuisibles ; car on trouve toujours dans la Bible l'équivalent de ce qui n'est pas condamnable dans leur contenu. Les derniers chapitres donnent des préceptes plus précis, par exemple sur la fréquentation des établissements de bains, où

(1) Cette condamnation est déjà dans la *Didascalia*.

femmes et hommes doivent être très rigoureusement séparés.

Les *livres* sont d'étendue très inégale ; le second est six fois plus long que le premier. On y trouve des règles sur le choix des évêques, et ces règles, soit que l'auteur appartînt à un milieu peu cultivé, soit plutôt qu'il conservât intégralement des prescriptions qui ne répondent plus à la réalité, n'exigent que des qualités morales ; il faut prendre un homme *instruit, si on le peut*, mais le cas est prévu d'un *agrammatos*, c'est-à-dire d'un homme qui ne sait pas lire. L'auteur dicte ensuite au nouvel évêque ses devoirs, parmi lesquels se place au premier rang une indulgence qui l'empêche de chasser trop brutalement de l'église ceux qui ont commis trop de fautes et de les rejeter ainsi dans l'hérésie, le paganisme ou le judaïsme. Cette indulgence voulue ne doit d'ailleurs diminuer en rien son prestige, qui est assez grand pour qu'il soit qualifié de : *Votre Dieu terrestre après Dieu.* Des instructions sont adressées aussi au diacre, qui est « l'oreille, l'œil, la bouche, le cœur, l'âme » de l'évêque. Il est spécifié que les chrétiens doivent éviter de faire juger leurs différends devant un tribunal païen, et des règles sont fixées pour le jugement devant l'évêque. Les derniers chapitres mêlent des prescriptions si diverses qu'il est impossible de les résumer.

Le livre III commence par une réglementation du corps des *veuves* ; ayant parlé des diaconesses, l'auteur est conduit à revenir au rôle du diacre. Il reprend aussi, à un autre point de vue, la question de l'ordination des évêques (nombre d'évêques nécessaire pour qu'elle soit valable).

Au livre IV, il est question des *orphelins*. A propos des secours qui leur sont distribués ainsi qu'aux veuves, l'auteur donne des avis relatifs aux dons grâce auxquels l'évêque peut pourvoir à ces dépenses ; il défend qu'on accepte des dons provenant d'une source suspecte. « Le pain donné aux veuves, quand il a été gagné par le

travail, vaut mieux que celui qui est fourni par l'injustice et la calomnie ». La discipline relative aux orphelins conduit à des préceptes sur l'éducation des enfants, sur la nécessité de les marier de bonne heure ; à d'autres aussi sur les rapports des maîtres et des serviteurs ; à d'autres enfin sur la virginité. Tout cela est d'un sentiment assez juste, et l'exposé, vu la brièveté extrême du livre, est un peu moins confus que précédemment.

Le début du livre V nous reporte à l'époque des persécutions, en recommandant aux fidèles de prendre soin de ceux de leurs frères qui sont emprisonnés pour la foi. Tout le monde n'est pas appelé à être martyr et à imiter la passion du Christ. Mais tous les chrétiens doivent imiter la vie du Seigneur. La récompense qui les attend est la résurrection, à laquelle un long développement est consacré (1). Les paragraphes qui conseillent de fuir les jeux, les plaisanteries, les serments, etc., nous reportent probablement, comme le début, à l'époque antérieure à la victoire du christianisme. Une liste intéressante des fêtes à observer indique au contraire une époque assez postérieure (2).

Le livre VI traite de l'hérésie et du schisme. Il donne d'abord des exemples pris à l'Ancien Testament ; puis fait commencer les sectes postérieures à la venue du Christ avec Simon, et en dresse une liste assez archaïque. Ici apparaît ce contact avec la légende simonienne que j'ai noté déjà ; l'auteur fait raconter par Pierre sa controverse avec Simon, en mentionnant Nicétas, Aquila (3), l'aventure de Simon à Rome. La suite, qui contient un symbole, est intéressante pour qui veut définir la foi, et notamment la christologie, de l'auteur.

Il apparaît clairement par cette analyse, nécessairement très insuffisante, que le plan est fort embrouillé, et que l'exposé contient, juxtaposés, des éléments qui

(1) L'auteur le prouve par une citation de la *Sibylle* et par l'histoire du *phénix*.
(2) La *Noël* y figure.
(3) Cf. tome II, p. 643.

correspondent à des conditions ecclésiastiques différentes. C'est ce qu'on peut attendre d'une compilation dont l'auteur opère avec des textes déjà souvent remaniés.

Avec le livre VII, il revient à une source plus ancienne, à la *première* partie de la *Didaché*, et il développe la traditionnelle opposition des *deux voies*. Telle est du moins la matière de la première partie. La suivante contient d'abord un manuel du catéchuménat et du baptême ; elle se termine par une liste des premiers évêques des sièges de Jérusalem, Césarée, Antioche, Alexandrie, Rome, Éphèse, Smyrne, Pergame, Philadelphie, Cenchrées et la Crète, Athènes, Tripoli, Laodicée, Colosses, Bérée, la province de Galatie, celle d'Asie, Égine.

Le VIIIe livre semble plus original. L'auteur traite d'abord des charismes, en recommandant à ceux qui en possèdent de ne pas s'enorgueillir de ce privilège ; car la simple foi, quand elle est pure, est aussi un charisme. A partir du chapitre IV, il s'inspire de la *Constitution Égyptienne*. Pierre déclare parler en compagnie des autres apôtres, de Paul, de Jacques, frère du Seigneur, des prêtres et des diacres ; il donne les règles relatives à l'élection des évêques, déterminant le rôle du peuple, celui du clergé, les questions à poser par le président à l'assemblée, les rites de l'ordination et les prières qui doivent être dites à ce sujet ; l'ordre des allocutions adressées au peuple. Comme l'ordination comporte la célébration du service divin, l'ordre de ce service est également analysé en détail. Un appendice, qui paraît être une addition d'une autre main, contient, à partir du chapitre 47, quatre-vingt-cinq canons, où l'on retrouve les formules qui proviennent du concile d'Antioche, en 341.

Au concile de 392, les *Constitutions Apostoliques* ont été condamnées, comme un livre que les hérétiques auraient altéré ; exception était faite pour les canons de l'appendice (1). La critique moderne est d'accord pour

(1) *P. G.*, CXXXVII, 520.

reconnaître que la doctrine de l'auteur, en matière de christologie particulièrement, ne saurait être considérée comme d'une orthodoxie parfaite. On discute sur la secte avec laquelle il aurait eu des accointances. Funk pensait à l'apollinarisme ; il semble plus légitime de penser à un milieu d'un arianisme mitigé.

La valeur littéraire de l'ouvrage est, comme je l'ai dit, à peu près nulle. On s'explique assez facilement que la composition soit un fouillis d'éléments disparates. L'auteur n'a pas eu davantage le souci de s'exprimer dans un style personnel ; à peine, en deux ou trois passages, le développement, sinon le choix d'une métaphore, dénote un certain effort. Ce qui a plus d'intérêt, c'est la langue, parce qu'elle offre un spécimen d'une syntaxe assez incorrecte, et parce que le vocabulaire contient des éléments assez particuliers, notamment de nature technique.

Les *Constitutions* — quoique souvent la matière empruntée y soit mal assimilée et que plus d'un détail, si on l'isole, nous reporte à une époque antérieure — datent, dans leur rédaction d'ensemble, de la fin du IVe siècle, et plusieurs indices concordent pour suggérer que leur pays d'origine est vraisemblablement la Syrie.

CHAPITRE V

VERS UNE POÉSIE NOUVELLE
SAINT ÉPHREM

Bibliographie. — Sur la poésie syriaque et les origines de la poésie byzantine, W. A. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen*, tome I. — Sur Éphrem en général, Rubens Duval, *Littérature syriaque*, 2e éd., p. 75-77 ; 331-337 ; Bausmtark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 31-52 ; sur sa vie, outre Rubens Duval et Baumstark, E. Bouvy : *Les sources historiques de la vie de saint Éphrem*, dans la *Revue Augustinienne*, 1903 ; *éditions* : Assemani, Rome 1732-56, la plus complète, mais insuffisante au point de vue critique ; tome I d'une édition critique, Mercati, *S. Ephrem Syri opera* (*Monumenta biblica et ecclesiastica*, 1). Rome, 1915. — *Études* : Émereau : *Saint Éphrem le syrien ; son œuvre littéraire grecque*, Paris, 1918.

Biographie. — La vie d'Éphrem est très vite devenue légendaire ; un petit nombre de faits seulement peuvent être retenus comme certains ou très vraisemblables. Éphrem est né à Nisibe, sous le règne de Constantin, dans le premier quart du ive siècle. Il est difficile de dire s'il était d'origine chrétienne, ou, comme d'autres témoignages l'affirment, fils d'un prêtre d'une divinité orientale. Il semble n'avoir été baptisé qu'assez tard, ce qui peut se concilier avec l'une ou l'autre tradition ; on ignore à quelle date il fut ordonné diacre. Selon certains témoignages, il aurait accompagné au concile de Nicée, en 325, l'évêque de Nisibe, Jacques ; mais ces témoignages ne sont pas décisifs. Il a longtemps vécu dans sa ville natale ; il y a subi en 338 le fameux siège qui

dura plus de deux mois et fut conduit par Sapor (1). Il ne la quitta qu'en 363, lorsque Jovien, après la mort de Julien et la retraite de l'armée romaine, fut contraint de céder les cinq provinces situées au delà du Tigre et la partie de la Mésopotamie voisine de ce fleuve, région à laquelle appartenait Nisibe. Il dut alors chercher un refuge sur le territoire romain et se fixa finalement, en 365, à Édesse, où il dirigea l'école dite *des Perses* (2), qu'il a même peut-être fondée. Il est mort le 9 juin 373. Sa réputation était grande dans tout l'Orient grec, surtout dans les milieux ascétiques ; car il avait donné l'exemple d'une vie très austère. Le séjour en Thébaïde que lui prête la tradition est d'ailleurs légendaire, et il n'est pas sûr qu'il ait eu avec Basile (3) l'entrevue dont on a beaucoup parlé aussi plus tard.

L'œuvre. — L'œuvre d'Éphrem a sûrement été très considérable, quoique Sozomène en exagère manifestement l'étendue (4). Il a eu la fécondité, l'originalité brillante, et aussi la prolixité de la plupart des écrivains orientaux. Il a usé de la prose et du vers, mais ses écrits en prose semblent avoir été relativement peu nombreux à côté de son œuvre poétique, qui était d'une richesse et d'une variété extraordinaires. On l'a traduite en grec de très bonne heure ; il a été très lu dans le monde grec ; il y a exercé une influence que nous devons essayer de déterminer. Le même Sozomène nous est garant de l'admiration dont il était l'objet ; il nous dit en effet que, quand on le lit en grec, on l'admire autant que si on pouvait le

(1) Dès l'époque de Théodoret (*H. E.*, 11, 30, 11), on attribuait à son intervention la levée du siège, et on contait à ce propos une historiette assez puérile.

(2) Les Syriens appelaient ainsi ceux de leurs congénères qui étaient sujets des princes Sassanides.

(3) Basile parle parfois (2e *hom. in Hexæm.*, 6 ; *De spiritu sancto*... cf. p. 254 et p. 293) d'un *Syrien* qu'il tenait en estime ; il se peut que ce fût Éphrem ; mais ce n'est point démontré.

(4) *H. E.*, III, 14.

faire en syriaque (1). Théodoret, après avoir dit « qu'il avait lancé les rayons de la grâce spirituelle en se servant de la langue syriaque », et noté « qu'il n'avait pas goûté à la culture hellénique », quoiqu'il eût réfuté les erreurs des Grecs et toutes les hérésies, ajoute qu'il avait composé des chants à la manière d'Harmonios, fils de Bardesane : « Ces chants », dit-il en terminant, « aujourd'hui encore, rendent plus brillantes les fêtes en l'honneur des martyrs » (2). Vers 392, saint Jérôme avait déjà écrit : « Éphrem, diacre de l'Église d'Édesse, a composé beaucoup d'écrits en langue syriaque, et a acquis une telle célébrité que ses œuvres sont lues publiquement dans certaines églises après la lecture des Écritures. J'ai lu de lui un livre en grec sur le Saint-Esprit, que je ne sais qui avait traduit du syriaque, et, même dans la traduction, j'ai reconnu la pointe de son génie sublime » (3). Il est mort sous le règne de Valens.

Saint Éphrem poète. — Nous laisserons de côté ses ouvrages en prose, et nous définirons brièvement les caractères essentiels de ses œuvres poétiques (4). Elles se divisaient en deux genres. L'un comprend des poèmes destinés à être *récités* ; l'autre des poèmes destinés à être *chantés*. Les premiers, les *Memré*, pour leur donner leur nom syriaque — sont des sortes d'homélies, une espèce d'épopée tantôt didactique, tantôt narrative. Les seconds — les *Madrasché*, en syriaque — sont appelés habituellement des *hymnes*, par une simplification un peu arbitraire ; car le nom sémitique désigne plutôt une *instruction*, dogmatique, ou souvent polémique. Leur caractère le plus intéressant est dans la forme : ils sont composés de longues strophes, formées elles-mêmes de

(1) VI, 26.
(2) *H. E.*, IV, 29.
(3) *De Viris*, 115.
(4) Mon incompétence, en matière de littérature syriaque, m'interdit d'apporter ici des vues personnelles : ce qui suit s'inspire de RUBENS DUVAL et de BAUMSTARK.

vers tantôt égaux, tantôt inégaux, qui étaient chantées par un soliste, et séparées par des répons invariables, confiés à un chœur ; les répons sont d'une étendue qui va d'un seul vers à une strophe, mais courte en comparaison de celles qui constituent le fond du poème. Éphrem se sert de cette forme pour traiter des thèmes très variés : réfutation des hérésies ; — célébration d'événements contemporains ; — appel à la pénitence, etc. Lui-même paraît avoir organisé l'emploi cultuel de ses chants et leur mode d'exécution. Malgré le caractère trop souvent légendaire de la tradition à son sujet, on peut avoir une certaine confiance dans son biographe, qui nous le représente, au milieu « des vierges qui se réunissaient le dimanche, aux grandes fêtes et aux commémorations des martyrs ; comme un père, il se tenait au milieu d'elles, les accompagnant de la harpe. Il les divisa en chœurs pour les chants alternés, et leur enseigna les différents airs musicaux (1) ».

Bien que *Memré* et *Madrasché* soient en principe, les uns narratifs, les autres didactiques, la vive imagination de l'Oriental qu'était Éphrem et son ardente sensibilité l'entraînent tout naturellement à prendre le ton lyrique. Il y [redacted] plus : Éphrem en arrive à donner à ses poèmes une forme dramatique ou semi-dramatique, qui les fait apparaître comme une sorte d'antécédent du drame liturgique. Après une ou deux strophes d'introduction, il passe la parole à un personnage ou en fait dialoguer plusieurs (2).

Les poèmes d'Éphrem, particulièrement les *Memré*, sont souvent d'une étendue considérable. De plus, il y [redacted] des *Madrasché* comme des *Memré* qui constituent une série ou un cycle, et deviennent ainsi comme un grand poème [redacted] plusieurs livres.

(1) Le passage est cité tout [redacted] long par Rubens Duval, p. 21.

(2) Ce sont en particulier les cantiques qu'on appelle les *Sougîthâ* et aussi certains *Memré*.

Malheureusement, cette œuvre si curieuse ne nous est parvenue que pour une assez faible part au moyen de la tradition littéraire ; c'est par l'usage cultuel qu'elle nous a été souvent transmise, et il est clair que ce mode de transmission a favorisé les remaniements ou les attributions erronées. Éphrem, qui s'était inspiré de Bardesane et d'Harmonios, eut des continuateurs dont les chants ont été confondus avec les siens. La critique commence à peine à démêler un chaos que l'on ne réussira jamais à débrouiller entièrement. Un assez grand nombre de *madrasché* cependant sont d'une authenticité bien garantie et permettent de juger avec précision de l'art d'Éphrem ; les uns sont très nettement polémiques, et visent les Bardesanites, les Manichéens, les Marcionites, les Ariens, ou même Julien l'Apostat ; d'autres constituent une sorte de long poème sur le Paradis ; il faut mettre à part un recueil particulièrement célèbre, que Bickell a publié sous le titre de *Chants de Nisibe*, et qui contient en réalité des œuvres dont les unes ont été composées en effet à Nisibe, mais d'autres seulement à Édesse.

Les *Memré* ont pour la plupart une tradition moins bien garantie que les *Madrasché*. On peut citer comme ne prêtant pas au doute cinq poèmes — plus tard réunis en trois — sur la foi, contre les Ariens ; — un poème contre Bardesane ; — un cycle qui célèbre l'Église ; — une sorte d'épopée sur Jonas ; — un thrène sur la destruction de Nicomédie par le tremblement de terre de 358 (1).

Influence probable de la poésie syriaque sur la poésie chrétienne grecque. — Mais nous n'avons pas à étudier ici pour elle-même l'œuvre poétique d'Éphrem. Ce qui nous intéresse, c'est l'influence qu'elle a pu exercer dans le domaine grec. Qu'elle ait été très admirée et très

(1) Pour les questions d'authenticité, voir principalement les indications de Baumstark, *loc. cit.*

applaudie, nous en avons donné déjà la preuve. Mais, constituée d'après des principes tout différents de ceux qui réglaient la poésie hellénique, n'a-t-elle pas pu contribuer à renouveler celle-ci, à une période où elle tendait spontanément à se transformer ?

Nous avons vu que plus d'un chrétien, au IVe siècle, a eu l'ambition de rivaliser avec la poésie classique. A cette date, où le christianisme prétendait égaler la littérature hellénique dans toutes ses manifestations, il ne pouvait négliger la poésie, quoiqu'elle lui parût d'intérêt médiocre à côté de l'éloquence. Apollinaire ne semble avoir fait des genres traditionnels qu'une imitation mécanique, qui prouvait la facilité dangereuse de son talent, mais n'avait aucune valeur originale. Grégoire lui-même, avec plus d'art sans doute, ne va pas plus loin, dans une partie de ses poèmes, qu'une contrefaçon assez habile. Mais il a su souvent aussi choisir avec tact ses thèmes, leur donner une forme appropriée, et il lui est même arrivé parfois, en se servant des mètres anciens et d'un style convenu, de faire entendre des accents nouveaux. D'autre part, nous avons vu que Clément d'Alexandrie, que Méthode d'Olympe, que Grégoire lui-même à l'occasion ont cherché des formes nouvelles et des rythmes nouveaux.

Ce qui pouvait les y inciter, c'était d'abord l'évolution que subissait la langue. Toute la métrique classique avait été fondée sur la quantité ; la distinction entre les brèves et les longues avait été systématisée par les théoriciens et les poètes ; mais elle reposait sur une réalité de la prononciation commune. Au IVe siècle, le sentiment de la quantité commençait à disparaître, surtout quand il s'agissait des voyelles a, i, u, dont la double valeur possible n'est pas exprimée par l'écriture. Le mouvement naturel du langage incitait donc à chercher des formes rythmiques différentes ; il était naturel que l'attention se portât vers celles qui avaient été employées dans d'autres langues, d'autant plus que celles auxquelles

on pouvait penser avaient servi à peu près exclusivement de moyen d'expression à l'inspiration religieuse.

La poésie hébraïque, dont les *Psaumes* fournissaient un aliment si réconfortant à la piété contemporaine, différait autant qu'il était possible de la poésie hellénique. Elle pouvait séduire et stimuler par l'éclat des images, par l'intensité et la spontanéité du sentiment. Mais elle était trop dénuée de ces formes fixes que les Grecs ont toujours aimées, puisque, pour ne pas parler de certains éléments accessoires comme l'acrostiche, le seul procédé qui la distingue est celui du parallélisme. La poésie syriaque, telle qu'Éphrem l'a pratiquée, avait une architecture plus nette. Elle présentait une alternance entre les longues strophes et les brefs répons. Les strophes elles-mêmes étaient formées de vers, dont le principe très simple était tiré non de la quantité des syllabes, mais de leur nombre. On n'ignorait pas dans le monde grec, ni même dans le monde latin, comment Éphrem avait réglé, à Édesse, l'exécution de ses cantiques. D'autre part Sozomène nous est témoin que dès le IVe siècle des traductions des poèmes d'Éphrem ont circulé.

Il n'y a donc aucune invraisemblance que les modèles nouveaux aient exercé quelque action sur le développement de la poésie hellénique elle-même, et si leur influence n'explique pas à elle seule une transformation à laquelle l'évolution naturelle de la langue conduisait déjà, il est naturel de penser qu'elle y a contribué. On peut accepter, en la réduisant à cette mesure, la thèse qu'a principalement soutenue W. Meyer (1).

Mais il n'est pas de notre sujet de donner plus que ces indications très générales sur cette première orientation vers ce qui sera la poésie liturgique byzantine, et nous

(1) Dans un mémoire publié dans les *Abhandlungen* de l'*Académie* de Munich, 1885 ; aujourd'hui recueilli dans : W. MEYER, *Gesammelte Abhandlungen* II, p. 103.

ne pourrons nous prononcer avec plus d'assurance sur l'influence qu'ont pu exercer, au IVe siècle même, les traductions grecques des poèmes d'Éphrem que quand nous les posséderons dans une bonne édition critique. Même après l'apparition du premier volume de Mercati et quel que soit le mérite d'une publication préparée par une étude approfondie des sources autant que conduite avec une sage méthode, nous n'oserions pas encore hasarder un jugement plus précis. Ce premier volume comprend trois poèmes, dont le premier est un sermon sur *Abraham* et *Isaac*, qui, sous cette forme grecque, remonterait certainement au IVe siècle, si l'on pouvait admettre comme démontré — avec Mercati — que Grégoire de Nysse l'a utilisé dans une homélie ; mais je me rallie pour ma part à l'avis de ceux qui ne croient pas impossible que le poème dérive au contraire de l'homélie (1). De plus, ce sermon sur le sacrifice d'Abraham est du nombre des *memré* attribués à Éphrem dont nous ne connaissons pas un original syriaque, en sorte que l'authenticité n'en est pas certaine. Il est intéressant par la forme dramatique que prend le récit, par la recherche du pathétique. Ce sont là, avons-nous dit, les traits caractéristiques de certains cantiques d'Éphrem ; mais il ne faut pas oublier qu'on ne les trouve pas moins fréquemment chez les orateurs qui suivent la tradition de la seconde sophistique. Les strophes sont pour la plupart composées de 4 vers de sept syllabes (1-300, et 365-688) ; au milieu, se trouve une série de seize, dont les éléments sont des vers de huit syllabes.

Le second morceau est un *Éloge de saint Basile*, qui

(1) HAIDACHER, BAUER, BARDENHEWER ; voir la préface de Mercati, qui signale aussi certains rapports entre Grégoire de Nysse et saint Éphrem dans l'*Oraison funèbre de Pulchérie* et dans le *De hominis opificio*. L'interprétation qu'il convient de donner de ces rapprochements me paraît rester incertaine. Pour me borner au sermon *sur Abraham*, j'ai parfois l'impression que le texte de Grégoire est mis [illegible] vers à l'aide de *chevilles*.

suppose la tradition de la visite faite par Éphrem à l'évêque de Césarée. L'authenticité en est aussi pour le moins douteuse. La rhétorique y est encore plus indiscrète que dans le sermon sur *Abraham*. Le poème est composé de 203 strophes, chacune de quatre vers de sept syllabes.

Le troisième poème est un sermon pour la fête de saint Élie, fête qui se célébrait au 30 juillet, et qui remonte, dans l'Église grecque, à une date assez ancienne. Le parallélisme y est observé avec une rigueur moins stricte que dans les deux précédents. La combinaison rythmique est la même que dans le *sermon sur Abraham* : du vers 1 au vers 236 et du vers 335 au vers 484, on a des strophes de quatre vers de sept syllabes ; au milieu, de 237 à 332, vingt-quatre sont formées de vers de huit. La langue est assez barbare ; l'inspiration médiocre. Pas plus que pour les deux poèmes précédents, nous n'avons connaissance d'un original syriaque.

Ainsi les trois textes qui ont seuls été l'objet d'une publication méthodique ne sont pas de ceux dont nous pouvons affirmer sans crainte qu'ils sont l'œuvre d'Éphrem, et il serait imprudent de leur assigner une date trop précise. C'est assez dire que l'historien doit garder encore une sage réserve dans l'examen du problème auquel ce chapitre est consacré. L'existence et le succès des traductions grecques d'Éphrem que Sozomène nous atteste rendent assez probable qu'elles ont concouru à la transformation de la poésie hellénique. Jusqu'où s'est étendue leur action ? quelle part même devons-nous faire, dans les trois textes que nous venons de citer et dans les textes analogues, à l'esprit sémitique, ou à la tradition de la sophistique grecque ? autant de questions qu'il est aujourd'hui délicat de trancher dogmatiquement.

LIVRE V

AUTRES ÉCRIVAINS D'ASIE-MINEURE. — LES HÉRÉSIES DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IVe SIÈCLE. — LA POLÉMIQUE ANTI-HÉRÉTIQUE.

CHAPITRE PREMIER

AUTRES ÉCRIVAINS D'ASIE-MINEURE: ASTÉRIOS D'AMASÉE; AMPHILOCHIOS D'ICONIUM; NECTAIRE

Bibliographie — Astérios d'Amasée, textes dans *P. G.*, 40 ; sur la biographie, Photios, *Quæstiones Amphilochianæ*, 312 dans *P. G.*, 101; cf. Bb. codex 271 ; Tillemont, *Mémoires*, et de Buck dans *Acta Sanctorum, Octobre* 13, Paris, 1883 ; M. Schmidt, *Beitræge zur Lebensgeschichte des A. v. A. und zur philologischen Würdigung seiner Schriften* ; M. Bauer, *Asterios, Bischof von Amasea, sein Leben und seine Werke*, Würzbourg, 1911 ; A. Bretz, *Studien und Texte zu Asterius von Amasea*, T. U. 40, 1 (1914) ; on trouvera dans ce dernier travail une introduction sur la tradition manuscrite, et en appendice, le texte de deux homélies que ne donne pas la *P. G.* ; l'édition princeps des homélies 1-5 de *P. G.* a été donnée par Ph. Rubens et J. Brant, à Anvers, en 1615 ; celles des homélies 6-12, par Combefis, *Græco-Latinæ Patrum Bibliothecæ novum auctarium* ; I, Paris, 1648.

Amphilochios d'Iconium : Tillemont, *Mémoires*, t. IX ; — K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhæltnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen et Leipzig, 1904 ; G. Ficker, *Amphilochiana*, Leipzig, 1906 ; L. Saltet, *La théologie d'Amphiloque* (*Bulletin*

de littérature ecclésiastique, 1905) ; F. Cavallera, *Les fragments de saint Amphiloque dans l'Hodegos* (*Revue d'histoire ecclésiastique*, 1907) ; textes d'abord dans Combefis, *SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreæ Cretensis opera omnia*, Paris, 1644 ; Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, VI, Venise, 1770 ; reproduit dans *P. G.*, XXXI ; Holl et Ficker, *loc. cit.*
Nectaire, *P. G.*, XXXIX ; Bardenhewer, tome III, p. 361.

Astérios d'Amasée. — Amasée est une ville du Pont, située dans la région montagneuse qui se trouve au sud de Sinope, et qui confronte la Galatie et la Cappadoce. Elle fait partie du domaine qu'avait évangélisé Grégoire le Thaumaturge et où, après lui, a rayonné l'influence des trois grands Cappadociens, Basile et les deux Grégoire. Elle a eu pour évêque, dans les dernières années du IVe siècle, un des nombreux personnages qui ont porté à cette époque le nom fort répandu d'Astérios (1). Astérios ne tient pas habituellement une grande place dans les *Patrologies* ou dans les *Histoires du dogme*, et il n'a pris en effet aucune part originale au développement de la théologie. Il mérite d'être mieux traité dans une *Histoire de la Littérature*. Non pas qu'il soit un grand écrivain ; c'est seulement un bon écrivain de second rang ; mais il présente, avec un certain grossissement, précisément parce qu'il est plus un disciple qu'un maître, certains des traits les plus caractéristiques de l'éloquence chrétienne au IVe siècle. Comme chez Grégoire de Nysse, on saisit mieux encore chez lui que chez Basile, Grégoire de Nazianze ou Chrysostome, les influences subies, les traditions d'écoles, les tendances du goût contemporain. De plus, certaines de ses homélies sont fort curieuses pour l'histoire des mœurs ou pour celle du culte.

Nous ne savons que très peu de chose de sa vie. Dans son homélie *sur l'avarice* (*Hom.* III), il parle des nombreuses apostasies qui se produisirent pendant le règne de Julien,

(1) Le plus important avec lui est l'Arien dont nous avons parlé p. 133.

en homme qui évoque ses souvenirs personnels en même temps que ceux de ses auditeurs. C'est avant 390 qu'il paraît être devenu évêque d'Amasée, où il succéda à Eulalios (1). Vers la fin de l'homélie *sur les calendes* (*H.* IV), après avoir parlé des consuls et du privilège qu'ils ont de donner leur nom à l'année, il les plaint d'acheter souvent ce privilège aux prix des dangers que courent tous ceux qui sont revêtus de hautes charges, et il fait allusion à de grands personnages qui ont attesté récemment les soudains revirements de la fortune. Il ne nomme personne, mais il semble bien viser Rufin et Eutrope. Il a dû vivre jusque dans les premières années du ve siècle ; car Photios nous apprend, sur le témoignage d'une homélie aujourd'hui perdue, qu'il a atteint une grande vieillesse.

Il ne semble pas, d'après les recherches de Bretz (2), qu'il ait existé anciennement un recueil général de ses discours. C'est sans doute par des recueils contenant des homélies, parfois de divers auteurs, classées selon l'ordre des fêtes de l'année rituelle, que nous sont arrivés ceux que nous possédons. Il a donc pu être commis des confusions, et en fait certains de ces discours nous sont aussi parvenus sous d'autres noms que le sien. Le tome XL de la *Patrologie grecque* en contient vingt et un, avec quelques fragments dont l'origine doit aussi être contrôlée. Trois d'entre eux ne sont sérieusement attestés comme d'Astérios que par Photios. L'étude que leur a consacrée Bretz rend d'ailleurs cette attribution vraisemblable et Bretz lui-même en a édité, pour la première fois, d'après un manuscrit du Mont Athos, deux autres, qui paraissent authentiques aussi, mais n'ont qu'un intérêt médiocre (3). Les doutes les plus sérieux portent sur sept homélies exégétiques, cinq

(1) Sozomène, *H. E.*, VII, 2.
(2) Cf. la bibliographie.
(3) Surtout le premier ; le second donne quelques bons exemples des procédés sophistiques auxquels se plaît l'auteur.

consacrées au *Psaume V*, les deux autres, l'une au *Psaume VI*, l'autre au *Psaume VII*, qui pourraient appartenir à l'arien Astérios, et qui en tout cas diffèrent assez sensiblement par la forme des quatorze autres (1).

Les discours d'Astérios sont ou bien des panégyriques de martyrs ou des homélies sur divers thèmes, principalement empruntés à Luc ou à Jean. Tous sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, au premier rang entre celles des œuvres oratoires du ve siècle qui témoignent des rapports étroits entre l'éloquence chrétienne et l'éloquence profane. Il faut mettre à part le XIe, qui est le plus caractéristique de tous à cet égard, et qui n'est ni un panégyrique ni une homélie. Il est intitulé : *ἔκφρασις* (*description*), ce qui est par excellence un des termes techniques de la sophistique. Il est assez difficile de se représenter à quel public l'auteur le destinait, et dans quelles circonstances il en a donné lecture. Mais la forme en est tout à fait semblable à celle des *Descriptions* que les Sophistes, depuis Dion Chrysostome, faisaient applaudir dans leurs séances d'apparat. Astérios nous y décrit un certain nombre de scènes qui décoraient la chapelle d'une martyre, Euphémie (2). Le début montre combien, à la fin du IVe siècle, tout en reproduisant les formules de style sur le mépris de la littérature et de l'art, on se préoccupait peu de dissimuler le contact que l'on gardait avec les chefs-d'œuvre classiques. Voici cet exorde : « Je tenais hier en main Démosthène, messieurs (3), le grand orateur, et de Démosthène je lisais les pages où il perce Eschine de traits amers.

(1) Il faut joindre à ce groupe une homélie sur le *Psaume IV*, qui ne se trouve pas dans le tome XL de Migne, mais qui est donnée au tome LV.

(2) Cf. dans les *Natalicia* et les *Épîtres* de Paulin de Nole les descriptions analogues d'œuvres d'art, ou dans un des *Péristéphanon* de Prudence, celle du supplice d'Hippolyte.

(3) Le terme employé est le plus simple de tous, ὦ ἄνδρες ; il indique tout au moins que nous n'avons pas ici une homélie, au début de laquelle l'orateur dirait : *mes Frères*, ou *Chrétiens*.

Je m'étais attardé à ma lecture, et j'avais fait un grand effort d'attention ; j'avais besoin de relâche et de promenade, pour reposer mon âme de sa longue fatigue ». Astérios est donc allé se promener à l'agora, puis dans une église (1), où il a découvert, sous un portique, des peintures dignes d'Euphranor. Il va essayer de les décrire : « Car nous, les enfants des Muses, nous disposons de couleurs qui ne sont aucunement inférieures à celles des peintres. » Un Himérios eût-il fait autrement parade de sa virtuosité ? L'orateur décrit alors en détail une série de scènes, celle du jugement, celle de la torture, celle de la prison où Euphémie est ramenée, celle du bûcher, en commentant à la fois les attitudes de la martyre et les mérites de l'œuvre d'art. Il admire notamment, dans la première scène, comment le peintre a su associer, en l'expression qu'il a donnée au visage d'Euphémie, deux sentiments d'apparence contradictoire : la pudeur et la vaillance, et il compare cette réalisation difficile au chef-d'œuvre de Timomaque, à la fameuse représentation de Médée se préparant à accomplir son crime. Il termine sa description par une déclaration analogue à celle par laquelle il l'avait commencée : « Il est temps maintenant pour vous d'aller contempler la peinture même (2), pour vous rendre compte exactement si je ne suis pas resté trop au-dessous de mon devoir d'interprète. »

Ce morceau n'est donc guère qu'un exercice de rhétorique, et à peine peut-on dire qu'il a une certaine valeur d'exhortation par l'évocation de l'héroïsme et de la foi d'Euphémie. C'est cependant le seul discours d'Astérios qui ait apporté le poids de son témoignage dans une controverse religieuse importante, celle du culte des images. A la quatrième session du VIIe Concile œcu-

(1) Il se sert d'une expression très générale, τέμενος θεοῦ ; plus bas, il parle d'un tombeau.

(2) Je traduis la leçon du *Regius*, indiquée seulement en note par la *Patrologie*.

ménique, celui de Nicée en 787, un moine le cita, à la grande satisfaction des défenseurs de ce culte (1). Les adversaires (2), il est vrai, allèrent chercher eux aussi un argument dans un autre discours d'Astérios, l'*homélie* I, sur la parabole du pauvre Lazare et du riche (*Luc*, XVI, 19), où l'orateur critique vivement la mode des vêtements historiés, et, se moquant des fidèles qui s'excusent d'en porter en alléguant que les scènes représentées sur ceux qu'ils portent sont des scènes évangéliques, il finit par s'écrier : « Ne peignez pas le Christ ! il lui suffit de s'être humilié en s'incarnant ».

On ne s'étonne pas de retrouver, dans ces homélies ou dans les panégyriques, le sophiste qui a décrit le supplice d'Euphémie. Tous les procédés de développement que la rhétorique enseignait, *αὔξησις*, *ἔκφρασις* (3), *σύγκρισις*, s'y retrouvent ainsi que toutes les figures de pensée ou de mot. En même temps Astérios, à l'exemple de Basile ou des Grégoire, y apparaît comme nourri de la moëlle de la philosophie morale hellénique, comme expert à emprunter à la tradition des prédicateurs populaires, tels que Dion ou Télès, leurs moyens d'action (4). Qu'on lise dans la première homélie l'invective contre la mode, dont nous venons de citer un trait, l'invective sur le luxe qui la suit, la peinture antithétique de Lazare emporté par les anges dans le sein d'Abraham et du riche dévoré par la soif ; on reconnaît partout la même influence. L'homélie II, sur la parabole de l'économe infidèle (Luc, XVI, 1), et l'homélie III, sur l'avarice, ont des points de rapport étroits avec ceux des discours de Basile qui sont dirigés contre les abus de la richesse. Dans la troisième, le terme qui sert

(1) Mansi, XIII, p. 16-17.
(2) *Ibid.*, p. 305.
(3) L'exemple le plus remarquable de *description*, après celle de la chapelle d'Euphémie, est celle de l'œil dans l'homélie VII (sur l'aveugle-né) ; Photios l'admire comme un chef-d'œuvre.
(4) Voir dans l'étude de Bretz des observations très précises sur ces deux points.

à désigner l'avarice, πλεονεξία (désir d'avoir plus que les autres), est conservé dans le sens qui lui est propre et qui est infiniment plus large que celui d'acquérir ou de conserver les métaux précieux qui servent de monnaie ; ce qui rend aisé à Astérios de ramener à ce principe tous les autres vices, comme l'aurait fait un prédicateur populaire du Portique, ou un disciple de ce Diogène qu'il n'oublie pas de compter parmi les grands hommes auxquels la ville de Sinope a donné le jour (1). L'homélie IV est une de celles où se rencontrent les tableaux les plus curieux de la vie contemporaine. Astérios y critique, le plus souvent, comme il convient, avec ironie, parfois aussi avec véhémence, les abus auxquels donnait lieu la fête des *Calendes* (c'est-à-dire du Nouvel an), fête toute mondaine, fête sans raison, à laquelle il oppose les fêtes ecclésiastiques, qui évoquent toutes des souvenirs augustes. Il se moque, non sans esprit, de la vaine agitation qui s'empare de toute la ville, dès le matin du jour où commence l'année nouvelle, et qui dure jusqu'aux heures les plus tardives ; il raille notamment ces cadeaux que personne ne se croit dispensé de faire à ses proches, et qui ne sont qu'un prêté pour un rendu ; car on se les repasse de main en main. L'homélie présente certains points de rapport avec le discours que Libanios a consacré à la même fête. L'esprit en est tout autre ; les ressemblances peuvent s'expliquer par l'identité des thèmes. Toutefois il n'est pas invraisemblable qu'un homme aussi désireux qu'Astérios de rivaliser avec la sophistique païenne ait précisément choisi un jour ce thème là, pour répondre (2), sans le nommer, au plus fameux des orateurs contemporains.

Donnons une idée des panégyriques. Trois d'entre

(1) Voir le début de l'homélie IX.

(2) La réponse toutefois n'aurait pas été immédiate, si Libanios est mort en 393, et si l'homélie — comme nous l'avons admis plus haut — est de 400 ; le discours de Libanios paraît d'ailleurs être une de ses dernières œuvres ; cf. FŒRSTER, tome I, p. 391.

eux sont particulièrement intéressants, celui du prôtomartyr Étienne ; celui des saints Pierre et Paul ; et celui d'un martyr de Sinope, Phocas. Le panégyrique d'Étienne (*Hom. XII*) est un des discours que les manuscrits n'attribuent jamais à Astérios ; ils le donnent sous le nom de Grégoire de Nysse ou sous celui du patriarche Proclos (de Constantinople, 434-46). Mais Bretz (1) a montré qu'il présente avec un autre panégyrique d'Étienne par Grégoire de Nysse au moins une différence assez notable pour que les analogies qu'on constate aussi entre les deux ne s'expliquent pas avec plus de vraisemblance par une imitation de l'un dans l'autre que par l'hypothèse d'un auteur commun ; et d'autre part la méthode oratoire y est si analogue à celle qu'offrent les discours sûrement authentiques d'Astérios qu'on ne peut guère hésiter à s'en rapporter au dire de Photios, qui lui attribue celui-ci. L'exorde, avec un développement général sur les fêtes, la comparaison qui suit entre Étienne, Pierre, Jean et Jacques, pour établir à qui il faut donner la préférence, le commentaire de la vision d'Étienne, avec la prosopopée de Dieu, celui de sa lapidation, avec l'image du martyr qui tombe « comme un haut platane, dont viennent à bout de nombreux bûcherons », sont tout à fait dans sa manière. La fin est un des rares morceaux où il s'aventure sur le terrain de la théologie, pour répondre — sans grande originalité d'ailleurs — à l'objection que certains hérétiques tiraient, contre la divinité du Saint-Esprit, des termes employés dans le récit que font *les Actes* de la vision d'Étienne. Le panégyrique des saints Pierre et Paul (*Hom. VIII*) est un document intéressant sur le culte des deux Apôtres en Asie-Mineure. Astérios, comme Basile ou Grégoire, s'y montre très bien au courant des règles établies par les sophistes pour le genre de *l'encômion*, et, tout en déclarant qu'il les rejette, il se montre habile, comme eux, à les adapter à une matière

(1) P. 72-73.

nouvelle. Le panégyrique de Phocas (1) est un témoignage curieux de ce travail légendaire qui s'accomplissait de tous côtés, au IVe siècle, en même temps que s'élevaient partout les chapelles des martyrs et des saints. Rien n'est plus étrange que l'aventure de ce bon jardinier de Sinope, qui, habitant auprès de la route, était, comme ce héros dont parle le vieil Homère, réputé pour sa large hospitalité. Aussi est-ce chez lui que s'arrêtent — sans connaître son nom — les policiers envoyés pour l'arrêter ; et il les reçoit avec sa charité habituelle, jusqu'à ce qu'il se livre lui-même à eux le lendemain. Décapité, il est devenu le patron des matelots, et joue maintenant, pour les navigateurs chrétiens, un rôle analogue à celui que les Grecs ont attribué aux Dioscures (2). Souvent on l'a vu, au plus fort de la tempête, prêter assistance au pilote, ou, comme un simple matelot, carguer les voiles et travailler aux cordages. Sur toutes les rives du Pont-Euxin, on le vénère, et les rois scythes envoient à son oratoire de magnifiques cadeaux. L'homélie *sur les saints Martyrs* (*Hom. X*) n'a pas de titre plus précis, et ne paraît pas viser simplement un groupe de martyrs anonymes. C'est en réalité une apologie du culte des martyrs, contre les Hellènes et contre les Juifs, et aussi contre ceux d'entre les hérétiques — les Eunomiens — qui rejettent ce culte. Astérios en est au contraire un apôtre enthousiaste. Ne va-t-il pas jusqu'à dire dans son exorde, non seulement que « notre vie deviendrait toute sombre et privée de toute fête, s'il n'y avait pas les martyrs », mais que tout en ce monde, même les pires choses, a son avantage compen-

(1) Sur le culte de Phocas et la tradition chrétienne à son sujet, cf. VAN DE VORST, *Analecta Bollandiana*, XXX ; l'absence de toute précision sur l'époque de la persécution où Phocas aurait péri, de tout détail sur le martyre, confirme l'impression de légende que laisse le récit d'Astérios. Le nom du martyr évoque celui de quelque divinité marine ; cf. à ce sujet quelques conjectures de RADERMACHER, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, et de O. Kern, *ib.*, 1907.

(2) Les détails qui suivent rappellent d'assez près ce que dit Lucien, *de Mercede conductis*, 1.

satoire : les persécutions nous ont valu les martyrs ?

Ce ne serait pas être équitable pour Astérios que de montrer uniquement en lui le disciple des sophistes et le moraliste formé à l'école du stoïcisme et du cynisme. Si nous avons insisté sur ces deux traits comme nous venons de le faire, c'est que nous écrivons ici une histoire littéraire, et une histoire littéraire où nous nous sommes proposé avant tout de faire apparaître les rapports entre la littérature chrétienne et la littérature profane. Mais Astérios était un excellent chrétien, et un évêque parfaitement digne de la charge qu'il remplissait. Ce que nous avons eu déjà occasion de dire de sa prédication contre les abus du luxe et de la richesse, par laquelle il s'apparente à Basile et à Chrysostome, l'a indiqué en quelque mesure. Il importe de compléter et de préciser. Qu'on lise par exemple l'homélie V, sur les versets 3 et suivants du chapitre XIX de *Mathieu*. Ces versets sont ceux où Jésus répond aux Juifs qui l'interrogent sur le divorce. En les commentant, Astérios a condamné avec autant de sévérité que de verve les abus qu'il constatait autour de lui, et célébré avec une grande noblesse la dignité du mariage chrétien. Il est sans pitié pour ceux « qui changent de femme aussi facilement qu'on change d'habit ; qui sans cesse, font réédifier la chambre conjugale, comme s'il s'agissait d'une fête ; qui épousent des fortunes et trafiquent des femmes; qui se fâchent pour rien et rédigent sans réfléchir l'acte de divorce ; ceux qui, tout en vivant encore, comptent déjà nombre de veuves ». A ces scandales, il oppose un idéal élevé, et il montre avec finesse comment cet idéal, si élevé qu'il soit, doit se réaliser avec aisance dans une famille chrétienne, par la vie commune qui chaque jour noue plus solidement, quoique insensiblement, le lien entre le mari et la femme (1). Toute l'homélie est d'un

(1) Les souvenirs de la philosophie morale antique sont d'ailleurs faciles à reconnaître, même dans cette analyse, dont le sentiment général est nettement chrétien.

sentiment délicat, qui nous fait aimer l'orateur plus que ses morceaux de virtuose. L'homélie *sur la pénitence* (*H. XIII*) fait entendre le même accent de charité et de tendresse, en imposant particulièrement au prêtre le devoir de donner l'exemple de la douceur et de l'indulgence et de se conformer au modèle laissé par Jésus.

Il y aurait peu à dire sur l'exégèse d'Astérios. Moraliste plus que théologien, si comme tous ceux de son siècle il allégorise à l'occasion, il n'oublie jamais le sens littéral. Même quand il interprète les paraboles, en insistant sur la forme volontairement énigmatique que leur a donnée Jésus, et par conséquent sur la nécessité d'en pénétrer le sens caché, plutôt que de subtiliser, il invite l'auditeur à admirer la vie dont sont animés tous les récits évangéliques, et c'est par tout ce qu'ils contiennent d'humain et de sensible qu'ils lui semblent instructifs. « L'Écriture », dit-il, à propos du pauvre Lazare et du riche « a exposé dramatiquement la leçon qu'elle veut nous faire entendre en imaginant des personnages (1) ». Astérios retrouve dans l'Évangile la qualité littéraire qu'il appréciait lui-même le plus, et qu'il a voulu donner surtout à ses homélies, le mouvement dramatique.

On souhaiterait qu'en faisant un tel rapprochement, — car c'est bien ici un rapprochement qu'il institue entre la manière de l'Évangile et celle de la littérature profane — Astérios eût eu le sentiment plus exact que ce qui rend les récits évangéliques si capables d'agir si fortement sur nos âmes, c'est leur simplicité, et, qu'aussi bien qu'il en a compris la pure et noble morale, il eût goûté le charme de leur naturel. Il eût ainsi corrigé les défauts où l'influence exagérée de la tradition sophistique le fait souvent tomber. Ces défauts font de lui un témoin très instructif du goût qui régnait en son temps. Si visibles qu'ils soient, ils ne doivent pas faire oublier les pages plus fraîches et plus sincères qui se mêlent à tant d'autres trop montées

(1) A la fin de l'homélie.

de ton ; ils ne doivent pas faire oublier surtout que, même en parlant le langage d'un rhéteur, Astérios obéit à une foi vive et à un zèle sincère (1).

Amphilochios d'Iconium. — Amphilochios est un Cappadocien, disciple et ami de Basile et de Grégoire de Nazianze, probablement cousin de ce dernier (2) ; mais son nom est resté attaché à cette ville lycaonienne d'Iconium, illustrée par le souvenir de Paul et de Thècle, où il a rempli les fonctions épiscopales (3). On peut placer sa naissance dans la période 340-345 environ. Comme Basile et Grégoire, il a commencé par recevoir une culture classique approfondie ; il fut d'abord sans doute l'élève de son propre père, qui était rhéteur, puis à Antioche celui de Libanios. Après plusieurs années passées à Constantinople comme avocat, il eut certains déboires (4), renonça au monde, et se proposait de mener une vie d'anachorète, avec un ami, nommé Héraclide. Il rentra cependant en Cappadoce, et là, Basile, toujours attentif à recruter pour le haut clergé de la région tous ceux qui donnaient un signe de supériorité, le fit élire à l'évêché d'Iconium, vers la fin de 373.

Basile ne s'était pas trompé ; il trouva dans Amphilochios

(1) Nous avons parlé du *style* d'Astérios ; nous n'avons rien dit de sa *langue*. Les textes dont nous disposons sont trop incertains pour qu'on puisse l'étudier encore comme il faudrait. Attendons une édition. Il y a assurément des vulgarismes, mais souvent de prétendues incorrections sont manifestement des fautes de l'éditeur. Dans l'*Homélie X*, par exemple, τοὺς νῶτας, *les dos*, au masculin, pour le neutre τὰ νῶτα, est un vulgarisme (d'ailleurs ancien ; il est signalé déjà par Phrynichos) ; mais (colonne 833) la *Patrologie* donne un διαφέροντες au masculin se rapportant au substantif féminin εὐεργεσίαι ; le sens de la phrase réclame l'adverbe διαφερόντως. Pour le rythme, Astérios paraît appartenir à l'école nouvelle et appliquer en une certaine mesure la loi de Meyer (Bretz, p. 103).

(2) Cf. Holl, p. 6.

(3) Nous avons une *Vie d'Amphilochios*, mais elle est tout à fait légendaire ; il faut chercher des informations plus authentiques dans la correspondance de Basile et dans celle de Grégoire.

(4) Grégoire, *Ép. XX-XXIV.* — Pour ses relations avec Libanios, cf. *Libanios, Ép.* 549, 586-5, 1226.

un auxiliaire précieux, qui continua après lui sa tradition. En 375, il lui avait dédié son traité *sur le Saint-Esprit :* En 376, Amphiloque réunit à Iconium un concile, au nom duquel il adressa aux évêques d'une autre province (1) une lettre synodale qui nous a été conservée, et qui est toute empreinte de l'esprit de son maître. L'autorité qu'il avait acquise était déjà si grande en 381, lors du concile de Constantinople auquel il assista, que, dans sa loi du 30 juillet (2), Théodose le désigna avec Optimus, évêque d'Antioche en Pisidie, comme le garant de l'orthodoxie en Asie. Selon Photios, en 290 environ, il aurait présidé à Sidé, en Pamphylie, un autre concile, où il aurait fait condamner la secte mystique des Messaliens (3). La dernière trace de son activité est sa participation au concile de Constantinople de 394, où il contribua à résoudre un conflit relatif au diocèse de Bostra (4).

Nous connaissons donc de sa vie quelques faits et quelques dates. On peut entrevoir à travers les dires de Basile et de Grégoire ce que fut l'évêque (5) ; nous nous représentons moins bien ce que fut l'homme. Peut-on le juger d'après une anecdote, qui, depuis Théodoret (6), a sans cesse été répétée à son sujet ? Il serait allé trouver Théodose pour réclamer de lui des mesures contre les Ariens. L'empereur aurait fait un accueil froid à la requête. Alors Amphiloque, reçu en audience par Théodose et par son fils, Arcadios, depuis peu associé à l'empire, n'aurait salué que Théodose, et aurait affecté de ne pas voir Arcadios. L'empereur lui aurait fait remarquer ce

(1) Basile, *Ép. IV.*
(2) Nous ignorons laquelle ; on a pensé à la Lycie ; ce doit être, en tout cas, une province voisine.
(3) *Cod. Theod.*, XVI, 1, 3. Amphilochios avait déjà réuni antérieurement un autre synode auquel Basile assista (Holl, p. 19 et 25).
(4) *Bb.*, cod. 52 ; il y a toutefois, à ce sujet, certaines obscurités, que Ficker (*loc. cit.*, p. 259) a eu raison de signaler ; cf. d'autre part, Holl, p. 31 et suiv.
(5) Mansi, *Concil. Coll.*, III, 852.
(6) *H. E.*, V, 16. Cf. Sozomène, VII, 6.

qu'il avait cru être un oubli ; Amphiloque aurait répondu que l'hommage rendu à Théodose lui paraissait suffire, et comme l'empereur commençait à se fâcher, l'évêque aurait répliqué : « Tu vois combien une offense faite à ton fils te paraît coupable. Que diras-tu d'une offense faite au Fils de Dieu ? » Il est facile assurément de citer d'autres cas où des évêques du IVe siècle se sont montrés assez peu respectueux de la dignité impériale ; on peut toutefois se demander s'il est bien sûr qu'Amphiloque ait fait un jour la leçon à Théodose avec cette rudesse de paysan du Danube (1).

L'œuvre. — L'œuvre d'Amphiloque n'était guère sans doute qu'un reflet de celle de Basile, dont il n'avait pas le génie. Aussi, quoi qu'elle fût assez considérable, en subsiste-t-il peu de chose. Son autorité de théologien l'a fait citer assez souvent par les conciles, ou par certains écrivains, notamment par Théodoret ; de là des fragments assez nombreux, et ces fragments, avec la lettre synodale dont nous avons parlé plus haut, ont seuls été pris en considération, pendant assez longtemps, par les historiens. Les critiques les plus récents, Holl et Ficker, se sont appliqués soit à défendre l'authenticité de quelques œuvres qui nous sont arrivées sous son nom et qui avaient paru suspectes, soit à en découvrir d'inédites. Malgré leurs efforts, on peut dire que, si nous voyons assez bien que l'influence du théologien a été grande et si nous comprenons aussi en quel sens elle s'est exercée, nous discernons assez imparfaitement la personnalité de l'écrivain

Le traité du Saint-Esprit. — Saint Jérôme ne connaissait qu'un ouvrage d'Amphiloque ; c'était un traité *sur le Saint-Esprit*, prouvant « qu'il est Dieu, qu'il doit être adoré et qu'il est tout puissant (2) ». Amphiloque lui en

(1) Holl admet sans difficulté l'anecdote (p. 28-9).

(2) *De Viris*, 133 ; cf. l'*Ép. LXX*, où Jérôme met Amphiloque de pair avec Basile et Grégoire pour la culture générale comme pour la foi.

avait donné lecture. Ce témoignage est le seul que nous possédions au sujet de ce traité.

Les discours. — Nous avons au contraire de multiples attestations relatives à ses discours. Il avait prononcé beaucoup d'homélies, et il nous est resté un grand nombre de titres et de fragments ; presque tous se rapportent aux controverses contre les Ariens, les Pneumatomaques ou les Apollinaristes (1). Si ces fragments ont un intérêt assez grand pour les théologiens, ils n'en ont qu'un médiocre pour l'historien de la littérature (2). Il nous reste (3) en entier un certain nombre d'homélies qui lui sont attribuées. Parmi celles qu'a publiées Combefis, il faut mettre à part celles que Holl a défendues, c'est-à-dire une sur la *Nativité*, une sur la *Présentation au temple*, une *sur la résurrection de Lazare*, une sur *la pécheresse de Luc* (VII, 36) ; une sur *le samedi saint*. Si l'on compare ces homélies à la *lettre synodique*, qui est ce que nous possédons de plus sûrement garanti sous le nom d'Amphiloque et dont le ton est sobre, la quatrième, la plus longue, celle sur la *pécheresse*, ne saurait éveiller beaucoup de soupçon. Les quatre autres, beaucoup plus courtes, sont aussi d'une rhétorique beaucoup plus exaltée (4). Il est vrai qu'elles ont des thèmes assez différents, du moins

(1) Voici quelques exemples des sujets indiqués : *sur le Fils ; sur la naissance selon la chair*; *sur Proverbes*, VIII, 22 ; *sur Marc*, XIII, 32 ; *sur Jean*, V, 24 ; *sur Jean*, XVI, 17 ; *sur Jean*, XX, 17.

(2) Voir à leur sujet Holl, p. 43 et p. 51 et suiv., la liste des écrits d'où ils proviennent.

(3) Pour les autres, cf. Holl, p. 58-59.

(4) Tillemont a déjà fait une remarque analogue, mêlée à d'autres qui sont moins justes. Holl écarte peut-être un peu vite ces arguments « esthétiques ». Il me semble aussi qu'il a un peu surfait la manière dont Amphiloque commente les textes sacrés (p. 262), et je suis très peu porté à penser avec lui qu'elle ait pu avoir une influence sur Chrysostome. — Il faut reconnaître, d'autre part, que la tradition manuscrite paraît favorable à l'authenticité des homélies sur lesquelles je fais des réserves (Holl, p. 631) ; Delehaye (*Analecta Bollandiana*, 1905, p. 144), a émis des doutes sur l'homélie pour la *Mesopentecosté*.

les trois qui célèbrent trois grandes fêtes. Il est vrai aussi qu'Amphiloque avait été élève de Libanios et que, si, dans l'homélie sur la *Pécheresse*, il y a moins d'exclamations et de figures violentes, on y retrouve un usage de la prosopopée ou du dialogue qui semble avoir été sa caractéristique (1). Je n'ose pas cependant adhérer avec une sécurité parfaite à l'apologie que Holl a présentée de ces quatre discours. Il faut joindre aux homélies que nous venons de citer celle que Matthæi a publiée pour la première fois (2), sur la fête du *Milieu de la Pentecôte*, qui ne me paraît pas particulièrement suspecte, et celle qu'a fait connaître Holl (3), qui n'est pas faite pour rehausser notre opinion sur l'éloquence d'Amphiloque.

Les Épîtres. — Amphiloque avait, comme tous les Pères du IVe siècle, composé des Épîtres. La *lettre synodale* déjà mentionnée est un document officiel, écrit, comme je l'ai dit, avec une simplicité grave ; elle commence par un éloge de Basile « le très admirable évêque qu'on ne peut nommer qu'avec une entière vénération » et que la maladie a empêché d'assister au synode. Mais, faisant allusion au *Traité du Saint-Esprit* que l'évêque de Césarée lui avait dédié l'année précédente, Amphiloque déclare ausitôt qu'il va s'en inspirer, en sorte qu'on pourra croire que Basile parle en même temps que lui et ses confrères. En effet les déclarations qui suivent sont tout à fait empreintes de l'esprit cappadocien. Les Pères de Nicée, dit le Synode, n'ont pas eu l'occasion de s'exprimer en détail sur le Saint-Esprit, mais ils en ont dit assez pour ceux qui savent comprendre. Leur règle était la formule du

(1) Cf. HOLL, p. 65, et FICKER, p. 159.

(2) Avec les homélies de GRÉGOIRE DE THESSALONIQUE (Moscou, 1776) ; cette homélie figure aussi parmi les apocryphes de CHRYSOSTOME (*P. G.*, LXI).

(3) P. 91. HOLL l'identifie avec l'homélie : εἰς τὸ· πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο, citée par THÉODORET, *Dial.* III. Elle contient une longue prosopopée du Sauveur, où (p. 98-102) est exposée bien crûment l'idée que son angoisse n'est qu'apparente et a pour objet de duper le diable.

baptême, telle que la donne Mathieu, et cette simple formule condamne, avec Sabellius et les Anoméens, les Pneumatomaques.

Amphiloque recommandait particulièrement, en terminant, d'associer sans aucune réserve l'Esprit au Père et au Fils dans les doxologies.

La *lettre à Séleucos* (1) est une lettre privée, mais qui traite de matières dogmatiques. Les fragments conservés contiennent notamment une interprétation intéressante de l'*homoousios* (2), et des précisions au sujet des deux natures, qui ont donné de l'inquiétude à certains sur l'authenticité (3). C'était aussi une épître dogmatique, que la *Lettre à Pancharios*, diacre de Sidé.

La polémique contre les hérésies. — Ficker [redacted] publié, d'après un manuscrit de l'Escurial, un fragment anonyme assez long d'un traité contre des hérétiques qui sont désignés sous le nom d'*Apotactites* ou d'*Encratites*. Il semble bien, que, comme Ficker l'a compris, Iconium y soit désignée par l'expression de *notre ville*, et dès lors, il est bien vraisemblable que l'auteur est Amphiloque (4). Il s'agit de sectaires moins répréhensibles par des opinions dogmatiques que par des pratiques : condamnation du mariage, abstinence du vin, des œufs, de la chair des animaux ; ces abstinences avaient pour corollaire qu'ils ne communiaient que sous la forme du pain, et se refusaient à participer « au sang du Christ ». Ils s'appelaient aussi

(1) Séleucos était le petit-fils d'un grand personnage, Trajan, et le neveu d'Olympias, qui avait été élevée par Théodosie, une sœur d'Amphiloque.

(2) Où Amphiloque emploie dans la définition des *personnes* par rapport à l'*essence* le terme de : *manière d'existence* (τρόπος ὑπάρξεως qu'il a popularisé, sinon créé (Holl, p. 240 et suiv.).

(3) Cf. Saltet, *loc. cit.*, et la réplique de Cavallera (*loc. cit.*) ; il semble que la lettre dans l'ensemble soit authentique.

(4) Il me semble — contre le sentiment de Ficker — que le traité [redacted] devait pas être très long, et qu'il ne nous manque guère que l'introduction et la conclusion. Ficker en place la composition entre 373 et 381.

Gemellites, et l'auteur du traité veut les rattacher à un Gemellos, que les *Actes de Pierre* mettent parmi les disciples de Simon le Magicien. Il les réfute par l'exemple des patriarches, par celui du christianisme, et, voyant dans leur hérésie une inspiration du démon, il les conjure de cesser « de combattre contre Dieu », de « vouloir corriger Dieu ».

Les ïambes à Séleucos. — Ce poème de 333 trimètres ïambiques figure aussi parmi ceux de Grégoire de Nazianze, mais beaucoup de manuscrits l'attribuent à Amphiloque ; les relations qu'atteste entre celui-ci et Séleucos la *Lettre* que nous avons citée inclinent à le préférer à Grégoire, et ce qui confirme ce sentiment, c'est que la liste des livres sacrés qui se trouve à la fin ne concorde pas avec celle que Grégoire a donnée dans un autre poème.

Dans une langue facile, un peu terne, l'auteur fait entendre à Séleucos de sages conseils. Dans un esprit assez large, il l'invite à rechercher une instruction classique, étendue, à lire les livres des poètes, les écrits des historiens, des philosophes et des rhéteurs, en y choisissant ce qui est utile pour les mœurs, et en rejetant les fables. Qu'il fuie au contraire les théâtres et les arènes, contre lesquels Amphiloque s'emporte avec plus de verve qu'il n'en montre dans ce qui précède et ce qui suit. Après avoir recommandé à son disciple de prendre la voie moyenne entre Sabellius et Arius — définition de l'orthodoxie qui est conforme à maintes déclarations de Basile ou de Grégoire — il revient à l'utilisation de la culture grecque, en employant l'exemple de Moïse, qui s'est approprié la sagesse des Égyptiens. La foi sera la maîtresse et l'instruction classique la servante. La liste des livres sacrés, qui commence au vers 251, a, si l'on ne considère que la difficulté vaincue, tout au moins un mérite : Amphiloque a réussi à la mener jusqu'au bout sans se départir du mètre qu'il avait choisi, tandis que Grégoire dû mêler des mètres divers.

Si la versification est par conséquent assez adroite, la

prosodie est de qualité médiocre. Amphiloque substitue plus fréquemment que Grégoire des dactyles et des anapestes aux ïambes ; il évite en principe l'hiatus ; mais il allonge très souvent irrégulièrement les voyelles, surtout celles dont la quantité n'était pas marquée par l'écriture (notamment *a* et *i*).

Conclusion. — Nous n'avons évidemment qu'une trop faible part de l'œuvre d'Amphiloque pour être sûrs de le juger équitablement. Il semble cependant que la renommée dont il a joui soit due plutôt à son activité épiscopale qu'à son talent d'écrivain.

Nectaire. — L'excellent homme, qui gouverna honorablement, dans une paix relative, l'église de Constantinople entre les deux épiscopats, aussi brillants que tumultueux, de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome, Nectaire, était un Cilicien, originaire de Tarse ; il était encore laïque, et revêtu de hautes fonctions civiles, quand Grégoire donna sa démission. La situation était assez délicate. « Il y avait », dit Socrate (1), « un homme nommé Nectaire, de race sénatoriale, de caractère honnête, généralement admiré, bien qu'occupant la charge de préteur ; le peuple s'en saisit et lui imposa l'épiscopat. Les cent cinquante évêques présents sanctionnèrent ce choix. C'est alors que fut prise par eux la décision que l'évêque de Constantinople aurait le premier rang honorifique après celui de Rome, parce que Constantinople était la nouvelle Rome ». La tradition manuscrite attribue à Nectaire un discours prononcé le premier dimanche du Carême, pour la fête de Saint Théodore. La légende de saint Théodore qui s'y trouve rapportée est curieuse. Le préambule, sur la bonté de Dieu, prouvée par la création et l'incarnation, les développements sur le jeûne, sur l'aumône, sur les riches et les pauvres, qui suivent le récit légendaire, sont dans la manière habituelle de

(1) V, 8 ; Socrate parle encore de Nectaire, V, 10, 13 ; VI, 2 ; cf. SOZOMÈNE, VIII, 8.

l'homélie ; l'accent en est sincère ; le style est correct, mais sans aucune qualité originale (1).

(1) L'auteur prêche une bonne morale ; mais il n'est pas fâché, en contant l'histoire de Théodore, de distraire un moment son public ; avec quelque naïveté, il lui annonce (§ VII) qu'il va en venir à la partie la plus piquante de sa narration ; c'est bien à peu près le ton qu'a pu prendre un homme du monde, élu tardivement à l'épiscopat, comme Nectaire.

CHAPITRE II

LES HÉRÉSIES DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IVe SIÈCLE. — AÉTIOS; EUNOMIOS; APOLLINAIRE DE LAODICÉE. — L'ÉCOLE D'APOLLINAIRE

Bibliographie. — Sur AÈCE : LOOFS, article dans la *Protestantische Realenzyklopædie*, 3e édition, II, 31.

Sur EUNOME : KLOSE, *Geschichte und Lehre des Eunomios*, Kiel, 1833 ; ALBERZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomios*, Wittenberg, 1918 ; LOOFS, *loc. cit.*, V, 597.

APOLLINAIRE DE LAODICÉE. — Sources anciennes : SOCRATE, *H. E.*, II, 46 ; III, 7, 16 ; VI, 13 ; SOZOMÈNE, *H. E.*, V, 18 ; VI, 25 ; THÉODORET, *H. E.*, V, 3 et suiv. ; PHILOSTORGE, *H. E.*, VIII, 11, 14, 15 ; SAINT JÉRÔME, *De Viris*, 104 ; SUIDAS, *sub verbo*. — DRÆSECKE, *Apollinarios von Laodicea*, *T. U.*, VII, 1892 (beaucoup d'hypothèses hasardées) ; SPASSKIJ, *Apollinarios von Laodicea*, 1895 (en russe) ; H. LIETZMANN, *Apollinarios von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen, 1904 ; G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901. — Les textes *dogmatiques* sont dans LIETZMANN, *loc. cit.* et FLEMMING et LIETZMANN, *Apollinaristische Schriften syrisch*, *Abhandlungen* de la Société des Sciences de Gœttingen, 1904 ; les fragments exégétiques (promis par Lietzmann pour un second volume, encore non publié) sont à chercher dans MAI, *Nova Patrum Bb*, VII, Rome, 1854 ; FAULHABER, *Die Propheten-Catenen*, fascicule 4 des *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1899. — La paraphrase des *Psaumes* dans *P. G.*, XXXIII, et surtout A. LUDWICH, collection Teubner, Leipzig, 1912.

1° *Les Anoméens.* — Pendant le règne de Constance, l'arianisme devint surtout redoutable sous la forme atténuée du *semi-arianisme*. L'empereur Constance n'était pas favorable à ceux qui allaient jusqu'à traiter ouvertement le Fils de *créature* (*κτίσμα*) : il préférait les circon-

locutions plus prudentes où s'enveloppait la pensée de tout ce groupe d'évêques dont Épiphane nous a exposé les agissements et la doctrine, avec un peu de confusion, dans l'article LXXV de son *Panarion* (1). Rejetant l'*homoousios* ou *consubstantiel*, ils avaient imaginé de substituer à un terme qui n'avait pas l'appui de l'Écriture une autre formule qu'ils croyaient pouvoir dériver, au moins indirectement, du texte de l'*Épître aux Colossiens*, où Paul définit le Christ comme l'*image* du Dieu invisible. Étant son image, disaient-ils, il doit lui être semblable (*homoios*), et ceux qui parmi eux se rapprochaient le plus de l'orthodoxie admettaient qu'il lui était *semblable en tout*. On les appela en conséquence les *Homéens*. Vers le milieu du siècle et dans la seconde moitié, l'épidémie arienne eut une recrudescence, sous une forme plus aiguë. Un parti extrême se forma, qui contesta avec âpreté que l'on pût dire du Fils qu'il était semblable au Père. Son mot d'ordre fut de prétendre donner une définition exacte de l'essence du Père et de celle du Fils : l'essence du Père consiste à être *inengendré*, celle du Fils à être *engendré*. Partant de cette double définition, ces docteurs établissent entre le Père et le Fils une opposition radicale, et ils s'évertuent à montrer, à grand renfort de syllogismes, qu'il n'est pas plus raisonnable de proclamer le Fils *semblable* au Père que de reconnaître qu'il lui est *consubstantiel*. On les a appelés les *Anoméens*.

Aèce. — Le premier d'entre eux est Aèce (2). Son activité a commencé dans la première moitié du siècle ; il est mort dans les premières années de la seconde, vers 366. Nous aurions donc pu parler de lui plus tôt, mais il nous a semblé préférable de ne pas le séparer de son principal disciple, d'un disciple qui fit plus de bruit encore

(1) ÉPIPHANE le dit à plusieurs reprises ; cf. par exemple, PANARION, *Hérésie* 76, fin. III.

(2) Sur AÈCE, cf. ÉPIPHANE, *ib.* ; SOCRATE, liv. II ; PHILOSTORGE liv. VII.

que le maître, Eunomios. Aèce était un assez singulier personnage, et sa vie fut aventureuse, comme celle d'un certain nombre de docteurs du IVe siècle. Il était originaire d'Antioche ; il avait tâté de tous les métiers, tour à tour chaudronnier, orfèvre, médecin, et se livrant toujours, à ses moments perdus, à l'étude de la dialectique. Il avait l'esprit très subtil et devint extrêmement habile à manier toutes les formes du syllogisme. Il fit bientôt parler beaucoup de lui, en engageant controverses sur controverses, tantôt avec quelque gnostique, tantôt avec le manichéen Aphthonius, tantôt avec l'évêque d'Ancyre, Basile, et dans ces débats, si aimés du public d'alors, il s'assurait brillamment l'avantage. Il parvint ainsi pendant quelque temps à se loger dans la familiarité du César Gallus (1).

L'Arien Léonce, qui fut évêque d'Antioche entre 344 et 358, l'avait nommé diacre. Il devint évêque vers 362 (2). Il était mieux doué, semble-t-il, pour la controverse orale que pour la composition à tête reposée. Ses écrits étaient sans doute assez courts, et avaient habituellement la forme de lettres (3), adressées à Constance ou à d'autres. Ce qui nous permet de nous faire une idée de sa manière, c'est le petit traité (*συνταγμάτιον*), que nous a conservé intégralement Épiphane (4). Après une brève introduction, où il se plaint des persécutions dont il a été l'objet, Aèce expose ses vues en quarante-sept articles, sous la forme très condensée d'un raisonnement toujours construit au moyen d'une proposition hypothétique, suivie d'une conclusion. L'une des idées essentielles de l'anoméisme en fait le fond ; c'est l'opposition entre l'inengendré et l'en-

(1) Philostorge, III, 27
(2) Socrate, II, 35.
(3) *Ib.* Nous possédons, en outre, cinq extraits d'une lettre à un tribun, du nom de Mazon, dans la *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*, éd. Diekamp, Münster, 1907, p. 311-2. Après avoir cité le petit traité en 48 articles, Épiphane dit qu'Aèce n'avait pas composé moins de 300 articles du même genre.
(4) Épiphane, *Hær.*, 76, IV.

gendré. Au témoignage d'Épiphane (1), Aèce aurait déjà aussi, avant Eunome, affirmé que nous pouvons avoir une connaissance parfaite de l'essence divine. Les arguties où il se complaît pouvaient éblouir ceux des Grecs ou des Orientaux — et ils étaient innombrables alors — qui étaient férus de dialectique. Elles ne pouvaient avoir aucune prise sur les âmes religieuses. On en aura une idée par le premier de ces articles : « S'il est possible au Dieu inengendré de faire que l'engendré devienne inengendré, les deux substances étant inengendrées, elles ne différeront pas l'une de l'autre au point de vue de l'indépendance. Pourquoi alors dirait-on que l'une est changée et que l'autre la change, alors qu'on ne veut pas que Dieu produise le Verbe du néant (2) ? » Voici comment Aèce concluait : « Le Dieu inengendré, celui qui a été appelé le seul vrai Dieu par Jésus-Christ (3), envoyé par lui, Jésus-Christ qui existait véritablement avant les siècles, et qui est véritablement une substance engendrée, nous préserve de l'impiété, dans le Christ Jésus Notre-Seigneur, par qui toute gloire soit au Père et maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen.» Aèce est bien l'homme d'une idée. D'un bout à l'autre de ce petit écrit, la même formule revient avec une obstination orgueilleuse.

Eunomios. — Le représentant le plus remarquable du parti anoméen fut cet Eunomios que Basile et Grégoire de Nysse ont longuement réfuté. Il était originaire d'Oltisoris, petite localité sise aux confins de la Cappadoce et de la Galatie. Basile, pour laver sa province natale d'une tache, le traitait de *Galate* ; mais lui-même se

(1) Je [redacted] suis servi de la traduction de DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 276, colonne 629.

(2) En citant de nouveau cette phrase, dans sa réfutation (*P. G.*, XLII, colonne 629), Épiphane ajoute διὰ τοῦτο (celui qui, pour cette raison, a été appelé, etc.).

(3) GRÉGOIRE DE NYSSE, *C. Eunomium*, I, 105. Outre ce que [redacted] apprennent BASILE et GRÉGOIRE, cf. surtout PHILOSTORGE, III, 15-21.

tenait pour Cappadocien (1). Il gagna d'abord sa vie comme tachygraphe ; il se trouva à Alexandrie, sous la direction d'Aèce, fut ordonné diacre par Eudoxe d'Antioche, et devint évêque de Cyzique en 360, mais dut bientôt renoncer à ses fonctions. Il s'établit à Chalcédoine, dans une propriété qui lui appartenait, et il a participé en 383 au concile de Constantinople. Théodose l'a banni quelque temps après. Il se retira en Mésie, à Halmyris ; puis en Cappadoce, d'abord à Césarée, ensuite à Dakora, localité voisine où il avait aussi un bien. On peut croire qu'il a vécu jusqu'à 394 au moins.

Son principal ouvrage était son *Apologie*, qui fut suivie, après l'attaque de Basile, d'une *Apologie de l'Apologie.* Nous en avons parlé avec assez de détail, dans nos chapitres sur Basile et sur Grégoire de Nysse (2), pour être dispensés d'y revenir. Nous avons parlé de son *Exposition de la Foi*, et nous avons défini sa doctrine et sa manière.

Ajoutons seulement que, parmi ses autres écrits, qui sont perdus, figuraient un *Commentaire sur l'Épitre aux Romains* en sept livres (3) et un recueil de *Lettres*, fort estimées de Philostorge (4).

Apollinaire de Laodicée. — Quand les discussions soulevées par l'arianisme, sans s'apaiser encore, commencèrent à perdre leur intérêt de nouveauté, un problème nouveau s'offrit à la curiosité des théologiens ; ce fut celui de l'union des deux natures, divine et humaine, dans la personne du Christ. Il ne devait être résolu qu'au ve siècle. Dans la seconde moitié du ive, l'ancien docétisme, dont les Gnostiques avaient abusé, était passé de mode, quoiqu'il eût quelques survivances. Tous ceux

(1) Philostorge, *loc. cit.*
(2) Cf. p. 279 et 411.
(3) Socrate, *H. E.*, IV, 7, 7.
(4) *H. E.*, X, 6 ; cf. le jugement de Photios, *Biblioth. codex* 138, selon qui le recueil contenait environ quarante lettres. Voir aussi, sur l'ensemble de l'œuvre d'Eunome, Alberz, dans le livre cité *supra*, p. 53 et suiv.

dont la doctrine dérivait plus ou moins directement de celle d'Athanase étaient trop convaincus que le salut de l'humanité — sa divinisation — n'avait pu s'opérer que par l'incarnation du Verbe, pour réduire cette incarnation à une apparence. Mais il n'était pas aisé d'expliquer l'union du Verbe avec l'homme Jésus, qui était tout autre chose — c'est encore un point sur lequel on était généralement d'accord — que son action sur l'âme d'un prophète. Comme l'a dit Mgr Duchesne, « ces choses, s'il est possible d'en parler en langue religieuse, sont difficiles à exprimer en style philosophique (1) ». Deux tendances se firent jour, qui toutes deux eurent leurs périls : l'une fut représentée par Diodore de Tarse, et l'autre par Apollinaire de Laodicée, et ce fut principalement à Antioche que ces deux docteurs firent connaître leurs thèses.

Biographie. —Le père d'Apollinaire — qui portait le même nom que son fils — était un grammairien d'Alexandrie qui alla chercher fortune en Syrie. Il enseigna d'abord à Béryte, puis remontant vers le Nord, dans la direction d'Antioche, s'arrêta à Laodicée, où il se maria ; il était chrétien et devint prêtre. Son fils, formé à bonne école, et qui, au savoir que lui transmit son père, joignit un talent plus personnel, se fit rhéteur, et fut, ainsi que son père, l'ami dévoué d'un sophiste illustre, un de ceux qu'Eunape a célébrés (2), Épiphane. Les deux Apollinaire, selon Socrate, étaient au nombre de ces admirateurs zélés dont un rhéteur célèbre ne pouvait se passer et qui formaient ce que nous appellerions « sa claque ». Ils fournirent ainsi à l'évêque de la ville, Théodote, qui avait été un Arien de la première heure, l'occasion de frapper deux partisans d'Athanase (3). Épiphane récita un jour, dans une des séances qu'il donnait, un hymne de sa composition en

(1) *Hist. anc. de l'Église*, II, p. 596.
(2) *Vie des Sophistes.*
(3) *H. E.*, II, 46, (συνεκρότουν αὐτόν). Épiphane mourut jeune, et fut un des rivaux de Prohæresios.

l'honneur de Dionysos, et cet hymne débutait par l'invitation rituelle aux profanes de se retirer. Les deux Apollinaire, ne voyant là qu'une formule, étaient restés, et sans doute d'autres chrétiens avec eux. Il est peu probable que Théodote en eût pris ombrage, s'il n'avait pas guetté un prétexte pour se débarrasser d'eux. Il les excommunia. Mais au lieu de se fâcher, ils firent pénitence, et Théodote dut continuer à souffrir leur présence dans la communauté. Sous son successeur Georges, qui était aussi un arien déterminé, lorsqu'Athanase, en 346, passa par Laodicée, au retour de son second exil, les deux Apollinaire lui firent un accueil chaleureux. Georges à son tour les excommunia, et cette fois définitivement. En 361 sans doute, Apollinaire le jeune lui-même fut élu évêque de Laodicée (1). Saint Épiphane parle d'un bannissement qu'il subit pour avoir fait opposition aux Ariens, sans qu'on voie si cet exil lui fut infligé sous Constance ou sous Valens (2). Saint Jérôme (*De Viris*, 104) parle de lui comme d'un mort. Il a donc disparu avant 392.

Le caractère hérétique de sa doctrine sur l'incarnation ne fut pas reconnu du premier coup. L'ancienne amitié d'Athanase le protégeait ; il était d'ailleurs inattaquable sur le dogme de la Trinité, et il lui est arrivé de défendre l'*homoousios* avec plus d'intransigeance qu'Athanase. De bonnes relations avec Basile (3) le recommandaient aussi. Cependant Grégoire de Nazianze, à qui les Apollinaristes donnèrent du tracas dans ses derniers jours (4), fait remonter aux environs de 352 les débuts de leur hérésie. Ils gagnèrent des partisans nombreux à Antioche, où ils formèrent, à côté de l'église de Mélèce et de celle de Paulin, une communauté séparée, qui eut pour évêque Vitalis. Ils se répandirent aussi à Chypre, où Épiphane

(1) Sozomène, *H. E.*, VI, 25.
(2) Cf. sur tous ces événements, Lietzmann, p. 1-3.
(3) Cf. p. 247.
(4) Cf. p. 369.

les combattit avec le zèle qu'il apportait toujours à défendre l'orthodoxie (1). Vers 373/4 cependant, quand Jérôme alla apprendre l'exégèse à son école, Apollinaire le jeune enseignait — nous ignorons à la suite de quelles circonstances, — à Antioche ; (2) sa rupture avec l'Église n'était pas accomplie. Cependant, bientôt après, Rome ouvrit les yeux et le condamna. Le concile de Constantinople en 381, dans son 1er canon, après avoir proclamé intangible la foi de Nicée, anathématise spécialement, avec les Eunomiens ou Anoméens et les Ariens ou Eudoxiens, avec les Sabelliens, les Marcelliens, les Photiniens, l'hérésie des Apollinaristes.

L'œuvre. — L'œuvre d'Apollinaire était des plus étendues et des plus variées. Elle comprenait des écrits dogmatiques, exégétiques, apologétiques et des poèmes. Quand son auteur eut été déclaré hérétique, elle courut le péril de disparaître, et il put sembler qu'elle avait disparu en effet, sauf quelques fragments exégétiques dispersés dans les *Chaînes*, et une *paraphrase* en vers des *Psaumes*. Mais plus l'orthodoxie se faisait intransigeante, plus l'hérésie devenait tenace et cachottière. Le cas des Apollinaristes est des plus instructifs, et montre combien la critique — qui abuse parfois de ce droit — doit cependant, en principe, demeurer toujours sur ses gardes, quand elle opère sur le terrain de la théologie. Ils prirent pour tactique, afin de sauver quelques-uns au moins des traités de leur maître, de les attribuer à d'autres que lui, en faisant choix naturellement de prête-noms d'une orthodoxie à toute épreuve. Ils les donnèrent pour du Grégoire le Thaumaturge, de l'Athanase, et du Jules Ier (évêque de Rome, 357-352) ; parfois encore ils empruntaient le nom d'un autre pape, Félix Ier (269-74 (3).

(1) *Hær.*, 77.
(2) *Ép. LXXXIV*, 3.
(3) Grégoire le Thaumaturge était l'auteur d'un symbole resté fameux en Asie ; les relations d'Athanase avec Apollinaire le désignaient tout naturellement au choix de ses disciples ; on voit moins

La fraude réussit pendant assez longtemps, et dupa même de bons esprits (1). Elle fut cependant découverte, en particulier grâce à l'auteur du traité *Contre les fraudes des Apollinaristes*, qui porte le nom de Léonce de Byzance (2). La critique moderne avec Caspari (3), Voisin, Lietzmann, a réussi à son tour à débrouiller passablement une tradition falsifiée.

L'œuvre dogmatique. — On trouvera dans le 1er volume de Lietzmann — le seul paru — tous les ouvrages dogmatiques qui nous sont ainsi parvenus par une voie irrégulière, et les fragments des ouvrages du même genre qui se sont perdus. Les plus importants, parmi les premiers, sont : *La foi par articles* (*κατὰ μέρος πίστις*) qui nous est arrivée sous le nom de Grégoire le Thaumaturge ; les traités *sur l'union dans le Christ du corps avec la divinité*, sous le nom de Jules de Rome ; *sur la foi et l'incarnation*, sous le même nom (le début conservé seulement en syriaque) ; il faut y joindre un certain nombre de lettres, par exemple, la *lettre à Jovien*, celle aux *Évêques qui sont à Diocésarée*, deux lettres *à un certain Denys*. Parmi les écrits dont nous n'avons que des extraits et dont il est inutile de donner ici intégralement la liste, le plus considérable et le plus connu était *la Démonstration de l'Incarnation divine selon la ressemblance de l'homme*, dont Grégoire de Nysse, en le réfutant dans son *Antirrheticos*, nous a laissé une analyse détaillée.

Ce dernier titre révèle assez clairement, comme Grégoire n'a pas manqué de le remarquer, le côté suspect de la doctrine d'Apollinaire. Cette doctrine, en restant animée du même esprit, paraît avoir pris deux formes différentes. Selon la première, le Christ n'avait de l'homme que le

clairement pourquoi ils recoururent à Jules et à Félix) et s'ils eurent d'autres motifs que leur qualité de papes.

(1) Cf. le livre de Lietzmann, p. 91.

(2) Par exemple Cyrille, *P. G.*, LXXXVI. Sur cet ouvrage, [redacted] date, son auteur, Loofs, *Leontius von Byzanz*, *T. U.*, III.

(3) *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols.*

corps, le Verbe tenant lieu d'âme. Selon la seconde, plus raffinée, et qui suppose une explication *trichotomiste* du composé que nous sommes, l'élément humain comprenait avec le corps, l'âme ; le Verbe tenait seulement la place de l'Esprit (Noûs). Ce qu'Apollinaire déclarait ne pas pouvoir comprendre, c'était la fusion en un seul être d'un être humain complet et d'un être divin complet ; il ne voyait en une conception de ce genre qu'une rêverie, une fantasmagorie (1). Il en arrivait, pour maintenir sa thèse, à des précisions dont ses adversaires concluaient — quoiqu'il s'en défendît — qu'il faisait la chair consubstantielle au Père. « La doctrine sur laquelle s'accorde l'Église et la foi qui garantit le salut du monde, est la croyance en l'incarnation du Verbe, qui s'est donné à une chair humaine, qu'il a reçue de Marie, mais qui est demeuré dans l'identité et n'a subi aucune transformation, aucun changement divin, mais qui a été mêlé, uni à la chair selon la ressemblance humaine, de façon que la chair a été unie à la divinité ; la divinité ayant enlevé à la chair, en l'accomplissement du mystère, sa faculté de pâtir, après la dissolution qu'amène la mort, la chair sainte a l'impassibilité perpétuelle et l'immortalité immuable ; elle revêt la beauté humaine primitive en la puissance de la divinité et la procure à tous les hommes qui s'approprient la foi (2) ». Apollinaire garde d'Athanase l'idée que la foi chrétienne se résume dans la doctrine de l'incarnation, mais, si Athanase, tout tourné contre l'arianisme, n'a pas prévu le péril monophysite, en sorte que certains lui ont reproché — non sans excès — d'avoir employé des formules voisines de celles d'Apollinaire, celui-ci a très nettement proclamé l'unité de nature : « Il n'y a qu'une nature, puisqu'une personne ne peut être partagée en deux (3) ».

(1) Eustathe le Moine, *Contra Monophysitas*, lui prête cette formule : [redacted] Le simple est un ; le composé [redacted] peut être un. [redacted] Lietzmann, p. 237.
(2) Κατὰ μέρος πίστις.
(3) *Ire Ép. à. Denys*, 2.

Un morceau intitulé *Récapitulation* (1), — bien que la forme, condensée en série de brefs syllogismes, ne soit peut-être pas primitive — donnera cependant une idée de la dialectique qu'Apollinaire aimait à employer. En voici le début : « Quand Dieu agit (2) en un homme, on a un apôtre ou un prophète, non le sauveur du monde. Or le Christ est le sauveur du monde ; le Christ n'est donc point issu de l'action de Dieu en un homme. — Tout homme est une partie du monde et aucune partie du monde ne peut enlever le péché du monde, auquel l'homme lui-même est soumis. Or le Christ l'enlève ; le Christ n'est donc pas un homme. — Tout homme est soumis à la mort, et personne, s'il est soumis à la mort, ne peut anéantir la mort. Or le Christ l'anéantit. Le Christ n'est donc pas un homme ».

Écrits exégétiques. — Ils étaient, dit saint Jérôme, « innombrables (3) ». Le même Jérôme mentionne en particulier, des commentaires sur l'*Ecclésiaste* (4), *Isaïe* (5), *Osée* (6), *Malachie* (7), *L'Évangile de Mathieu* (8), la *Ire Épître aux Corinthiens* (9), l'*Épître aux Galates* (10), l'*Épître aux Éphésiens* (11). Tout en les utilisant, Jérôme les juge assez superficiels (12). Ce n'est pas seulement parce qu'Apollinaire pratiquait une exégèse assez raisonnable et n'abusait pas des allégories forcées. C'est, dit expressément Jérôme, parce qu'il passe rapidement

(1) P. 242 et suiv. Lietzmann.
(2) *Par inspiration.*
(3) *De Viris*, 104.
(4) *Com. in Eccl.* ad IV, 13.
(5) *Com. in Isaiam, prolog.*
(6) *Com. in Hos., prolog.*
(7) *Com. in Mal. prol.*
(8) *Com. in Matth. prolog.*
(9) *Ép. XLIX*, 3.
(10) *Com. in Gal. prolog.*
(11) *Com. in Gal. prolog.*
(12) *Com. in Is. prolog.* — Un mérite d'Apollinaire, selon Philostorge, est qu'il savait l'hébreu (*H. E.*, VIII, 11).

sur tout... et semble moins écrire des commentaires qu'une table des chapitres (1) ».

Écrits apologétiques et polémiques. — La grande réputation qu'avait atteinte Apollinaire, avant que sa doctrine sur l'incarnation l'eût irrémédiablement compromis, était due surtout à cette catégorie d'écrits. Saint Jérôme nous a fait connaître partiellement son grand ouvrage *contre Porphyre*, qui comptait *trente* livres ; il nous apprend que dans le *vingt-sixième*, Apollinaire discutait le *deuxième* et le *troisième* livres de celui de Porphyre *contre les Chrétiens*, livres consacrés à la critique de *Daniel*, que Porphyre avait reconnu comme un exemple de ce que nous appelons les *pseudépigraphes* ; il y traitait aussi des appendices de *Daniel* (*Suzanne* — *Bel et le Dragon*). C'est sans doute par la même occasion qu'Apollinaire, en donnant son interprétation des semaines d'années, fut amené à exposer les raisons pour lesquelles il avait adopté le *millénarisme*, auquel il fit retour, en un temps où cette doctrine était assez démodée.

Le second écrit apologétique d'Apollinaire, plus célèbre encore peut-être, était intitulé *Pour la vérité*. C'était, dit Sozomène (2), une défense du christianisme, adressée à Julien, « ou aux philosophes grecs ». Le même historien raconte ensuite l'anecdote célèbre, — dont la tradition comporte certaines variantes — selon laquelle Julien, après avoir lu ce livre, aurait prononcé cette sentence, inspirée du *Veni, vidi, vici* de César : « J'ai lu, j'ai compris, j'ai condamné (3) » ; à quoi, du côté des chrétiens, il aurait été fait cette réponse : « Tu as lu, mais tu n'as pas compris ; car, si tu avait compris, tu n'aurais pas condamné ».

Les poèmes. — Mais ce qui, avec son hérésie, ■ contribué le plus à la réputation d'Apollinaire chez les anciens et

(1) Sur l'idée que nous donnent de cette exégèse les fragments connus par les *Chaînes.*, cf. le livre de Voisin.

(2) Voir les textes dans Lietzmann, p. 265-7.

(3) V, 18.

chez les modernes, c'est le rôle que Socrate et Sozomène lui attribuent lors de la crise suscitée par la fameuse loi de Julien, interdisant aux chrétiens l'enseignement de la grammaire et de la rhétorique. Sozomène et Socrate ne sont d'ailleurs pas d'accord sur la part qui doit revenir au père et au fils. Socrate (III, 16) nous dit que la loi de Julien « accrut la célébrité des Apollinaire ; car, comme ils étaient tous deux savants, le père en grammaire, le fils en sophistique, ils se rendirent utiles aux chrétiens dans l'occurrence. L'un en effet, immédiatement, étant grammairien de son métier, composa une grammaire d'un type chrétien (1) ; il adapta, dans le mètre que l'on appelle héroïque, les livres de Moïse, et tout ce qui dans l'ancien Testament a un caractère historique, se servant tantôt du mètre dactylique, tantôt de la manière tragique, en traitant les sujets dramatiquement ; il employa toutes les mesures rythmiques, afin qu'aucune forme de la langue grecque ne fût ignorée des Chrétiens. Le jeune Apollinaire, bien préparé à l'éloquence, exposa les évangiles et les croyances apostoliques sous forme de dialogues, à la manière de Platon chez les Grecs ». Sozomène ne parle que d'Apollinaire le jeune (V, 18), auquel il attribue la composition, en vue de remplacer la poésie homérique, d'une *Histoire ancienne hébraïque* jusqu'au règne de Saül, divisée en vingt-quatre parties (2), désignées par les lettres de l'alphabet. « Il fit aussi », ajoute-t-il, « des comédies modelées sur les pièces de Ménandre, et il imita la tragédie d'Euripide ainsi que la lyre de Pindare. Pour tout dire en un mot, prenant dans les saintes Écritures des sujets aptes à ce qu'on appelle les sciences encycliques, en peu de temps il conçut des productions égales en nombre et en valeur par les mœurs, le style, le carac-

(1) L'explication vraisemblable de cette locution vague est qu'Apollinaire, pour illustrer les règles, prit *les exemples* dans la littérature chrétienne.

(2) Évidemment pour imiter les 24 chants de l'*Iliade* ou de l'*Odyssée*.

tère et la composition, à celles des Grecs les plus réputés ». Il va jusqu'à dire que, sans le respect qu'on a pour l'antiquité, on mettrait au-dessus des anciens, dont chacun n'a excellé que dans son genre, Apollinaire qui les a égalés dans tous.

Qui faut-il croire, de Sozomène ou de Socrate, sur le rôle respectif du fils et du père ? On dit généralement que c'est Socrate qui a dû se tromper, et que, le père ayant été grammairien, il n'y a lieu de lui attribuer que la *Grammaire*. C'est une vraisemblance, mais non un argument décisif. Quoi qu'il en soit, nous n'avons pas besoin d'avoir conservé l'épopée, les tragédies, les comédies ou les odes dont Sozomène parle avec tant d'enthousiasme pour être assurés que, si nous les lisions, nous trouverions médiocres ces improvisations si hâtives, qui ne furent inspirées que par une nécessité pratique. Tout ce que nous pouvons dire au sujet de cette tentative, c'est qu'elle atteste, de la part de l'un des Apollinaire ou de tous deux, une virtuosité qui fait penser aux tours de force qu'a célébrés Philostrate.

C'est autre chose sans doute que ces « chansons versifiées » — chansons « de métiers ou de table », — dont Sozomène parle ailleurs (VI, 25), en disant qu'elles ont favorisé la propagande des Apollinaristes. Est-ce à ces dernières ou aux poèmes réguliers, ou aux unes et aux autres à la fois, que Grégoire de Nazianze fait allusion dans l'une de ses lettres à Clédonios ? (*Ep.* 101). Il est assez malaisé de le reconnaître.

Tout cela s'est perdu, et devait se perdre, — si ce n'est qu'il nous est parvenu, sous le nom d'*Apolinarios* (1), une *transposition* (μετάφρασις) des *Psaumes*, que Turnèbe a publiée le premier à Paris en 1557, et dont A. Ludwich a donné une soigneuse édition en 1911. Cette traduction est-elle bien d'Apollinaire — c'est-à-dire d'Apollinaire le Jeune ? car c'est à lui et non à son père qu'il

(1) Les Grecs écrivent généralement ce nom avec un seul λ.

convient de penser en l'absence de toute indication contraire. L'authenticité en a été mise en doute par Godefroy Hermann, dans sa dissertation sur l'auteur des *Argonautiques orphiques* (1) ; Hermann a vu dans celui de la *Métaphrase* un élève de Nonnos, donc un poète quelque peu postérieur à Apollinaire, et Bandini a voulu voir l'empereur Marcien dans le personnage du même nom à qui elle est dédiée. Ludwich a commencé par adhérer à cette double thèse, dans un article de 1878, et il est revenu ensuite, dans la préface de son édition, à l'opinion traditionnelle. Enfin Gansziniec (2) a tiré un argument, contre l'authenticité, du vers 3 de la *Préface* où l'auteur dit : « aveugle que je suis, j'apporte une autre lumière ». Prenant le texte à la lettre, il en a conclu que le poète était un aveugle, ce que ne fut pas Apollinaire (3).

La tradition manuscrite s'accorde pour donner le nom d'*Apolinarios*, et crée ainsi un préjugé en faveur de l'authenticité. Il est plus difficile de tirer une conclusion nette de la *préface*, en 110 hexamètres, où l'auteur explique son dessein. Cette préface manque dans certains manuscrits, mais elle est dans le plus ancien (4) et dans un certain nombre des meilleurs, et par ses caractères intrinsèques, comparés à ceux de la *Métaphrase*, elle ne prête pas au soupçon (5). L'auteur écrit à la requête d'un certain *Marcien*, qu'il appelle : *Père* (6), ce qui ne permet guère de penser à l'empereur, avec Bandini. D'autre part il a

(1) *De Argonauticorum Orphicorum scriptore* ; voir son édition des *Orphica*, Leipzig, 1805.

(2) Cf. sur tout cela l'édition de Ludwich, p. VIII-XI.

(3) *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, 1920.

(4) Mais le mot est pris sans doute au sens figuré ; le participe γεγκώς n'a d'ordinaire pas d'autre valeur chez l'auteur que celle de ὤν et ne signifie pas *étant devenu aveugle*. L'auteur entend : *tout aveugle que je suis* (*en tant qu'homme*), je suis éclairé par le lumière divine.

(5) *L'Ottobonianus* V ; cf. Ludwich, p. XX et XXIX.

(6) Vers 6.

été l'hôte de ce Marcien à Constantinople (1) ; nous ne savons rien d'un séjour d'Apollinaire dans cette ville; mais sa biographie nous est, on l'a vu, très mal connue. Ce qui est plus notable, c'est que l'auteur ne fait aucune allusion à la loi de Julien ; il écrit pour obéir à la requête de Marcien, et pour que le Christ soit célébré dans la « langue ionienne », c'est-à-dire dans la langue de l'épopée, comme dans toutes les autres. Si donc cet auteur est bien Apollinaire, on ne devrait pas faire remonter à 362-3 la *Métaphrase des Psaumes*, que Socrate et Sozomène ne mentionnent pas. Elle serait probablement postérieure, et aurait pu être composée en vue de cette propagande apollinariste qu'aidaient beaucoup, nous dit Grégoire de Nazianze, les *nouveaux psautiers* de la secte, devenus pour elle un *troisième Testament* (2).

Malgré certaines qualités de second ordre, l'œuvre est médiocre. Tillemont (3) a dit que « c'est une traduction fidèle, exacte et noble ». Elle est fidèle et exacte (4), en ce sens qu'elle tâche de ne pas allonger le texte et de ne pas le raccourcir ; elle emploie généralement deux vers pour rendre les deux lignes d'un verset. Elle est naturellement noble, puisqu'elle prend le ton homérique. Mais la fidélité et l'exactitude sont purement extérieures ; car les grandes images du texte hébraïque sont affaiblies et décolorées ; un verset donne bien deux vers, mais l'effet produit par le parallélisme est atténué ou disparaît. La noblesse est trop uniformément répandue sur l'ensemble, et les plis majestueux du vêtement homérique dissimulent la structure nerveuse et l'allure brusque de l'original. Les mots consacrés du langage religieux, les mots

(1) 42-3.
(2) *Or.*, LII.
(3) *Mémoires*, VII, p. 613.
(4) Naturellement l'auteur (quoiqu'Apollinaire, si c'est bien lui, sût l'hébreu ; cf. *supra*), suit la *Septante* ; sur la difficulté de déterminer quelle forme de texte il avait sous les yeux, cf. la *Préface* de LUDWICH.

qui sont devenus indispensables à la piété chrétienne, cèdent la place à d'autres, quand la versification l'exige. Il arrive qu'à l'*éléison* du Psalmiste soit substitué le *sois propice* (ἵλαος εἴης) (1) des Gentils ; il arrive pis, quand le *Seigneur* devient un *Essène*, ce qui signifie proprement : *le roi des Abeilles* et désigne, à Éphèse, un collège de prêtres d'Artémis (2). En général, le poète a mieux réussi à rendre les effusions destinées à célébrer la toute-puissance divine ou les beautés de la création, que les angoisses de la conscience troublée et les appels tragiques du pêcheur. On le lit avec moins d'impatience quand il s'inspire du *Cœli enarrant gloriam Dei* (*Ps. XVIII*), que quand il paraphrase le *De profundis* (*Ps. CXXIX*).

La versification est assez adroite ; elle a un rapport manifeste avec la manière de Nonnos, sans que toutes les subtilités de celle-ci soient strictement pratiquées. Ce caractère indécis peut s'expliquer tout aussi bien au cas où l'auteur serait un précurseur de Nonnos, que s'il était, selon l'opinion de G. Hermann, un de ses disciples. La langue a peu de charme, comme il arrive pour presque toutes les œuvres de la poésie grecque depuis l'époque impériale, sauf les bluettes de l'*Anthologie*. On loue l'érudition de l'auteur, qui a sans cesse présente à la mémoire la locution homérique dont il peut faire une transposition plus ou moins heureuse, et qui n'éprouve pas d'embarras, quand il en est besoin, à puiser dans le vocabulaire des poètes alexandrins, Apollonios, Callimaque ou Nicandre. Mais tous ces emprunts constituent l'ensemble le plus hétéroclite et le plus désagréable qui puisse être. La morphologie est un chaos, aussi bien que le vocabulaire, et la tâche du versificateur qui, sans aucune pudeur à éviter les chevilles, [redacted] aucun souci de donner à son

(1) Début du *Psaume L* ; cf. aussi le début du *Psaume CXV*, où le verset : *Credidi, propter quod locutus sum*, est étrangement affadi.

(2) Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 190-197 ; mais Callimaque, *Hymne à Zeus*, 66, avait appelé Zeus θεῶν ἐσσῆνα.

style la moindre harmonie, prend à pleines mains dans le trésor infini, et singulièrement mêlé, des formes ou des mots que, depuis plus de dix siècles, ses devanciers avaient accumulé, n'a même plus le mérite de la difficulté vaincue. Nulle part n'apparaissent, comme dans certains au moins des poèmes de Grégoire, la sensibilité et l'imagination qui font un poète. Les gaucheries même, parfois un peu ridicules, ne sont pas rares, et ne peuvent surprendre, au cours d'une improvisation si peu surveillée (1).

Conclusion. — Cet Apollinaire tant loué, que Philostorge semble mettre au-dessus de Grégoire et même de Basile, a pu éblouir ses contemporains par son talent universel et sa facilité prodigieuse, en même temps qu'il soulevait, par ses thèses sur l'incarnation, des discussions passionnées. Nous avons le droit de dire que sa valeur, pour l'historien littéraire, est de second ordre. Son style manque d'originalité, de chaleur et de force. Des deux tendances qui caractérisent l'esprit hellénique et qui s'associent heureusement chez les plus grands des Pères du IVe siècle comme chez Platon, l'amour de la dialectique et celui du beau langage, c'est la première qui prédomine chez lui. Il est avant tout un disputeur ingénieux, un constructeur habile de syllogismes et de dilemmes. Il dérive d'Aristote plus que de Platon ; il a de la sécheresse. Si l'on pèse avec soin les termes dont se sont servis ses plus enthousiastes admirateurs au Ve siècle, on verra d'ailleurs qu'ils ne contredisent pas notre jugement. Philostorge (2) dit qu'il a excellé particulièrement dans le genre du *commentaire* (ὑπομνηματικὸν εἶδος), qui réclame de l'érudition et de l'ingéniosité, mais nullement une distinction particulière du

(1) Y a-t-il rien de plus maladroit, dans le beau *Psaume LI*, que l'équivalent du verset 32 ? Les *Septante* disent : Ἐδίψησεν ἡ ψυχή μου πρὸς τὸν θεὸν τὸν ζῶντα : *Mon âme a eu soif du Dieu vivant.* Apollinaire (ou l'anonyme) écrit : Ζῶον ἐμὸν δίψησε καταβρῶξαι θεὸν ἦτορ, ce qui signifie littéralement : *Mon cœur a soif de dévorer Dieu vivant.*

(2) Cité par CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De recta fide ad reginas*, 10.

style, et l'on peut noter que déjà cet *Épiphane*, dont les Apollinaire furent des admirateurs si zélés, est loué par Eunape moins pour son éloquence que pour d'autres qualités, analogues à celles que l'on ne peut contester à l'évêque de Laodicée.

L'école d'Apollinaire. — Apollinaire a eu de nombreux disciples, et parmi eux des hommes de talent dont les uns ont tâché de corriger dans un sens moins compromettant les idées du maître, tandis que les autres les ont poussées à l'extrême. Ils ne nous sont point entièrement inconnus, et Lietzmann a publié ce qui s'est conservé de leurs écrits. Vitalis fut le chef de la communauté apollinariste d'Antioche : on a de lui un fragment d'un discours ou traité *Sur la foi*, qui est peut-être identique à la profession de foi qu'il remit à Damase, quand il fit le voyage de Rome, et que saint Grégoire de Nazianze ne trouva pas répréhensible (1). Polémon (2) représente l'extrême gauche de la secte ; Maxime le Confesseur connaissait de lui un *Antirrheticos*, et il adressa au moins six *Épîtres* (3) à *Timothée*, chef du parti modéré, qu'il prit vivement à partie. Il écrivit aussi à son condisciple Julien. Par sa virulence passionnée, il fait contraste avec la froide dialectique de son maître. Voici un morceau de lui (4) «... En disant que le même fut à la fois Dieu et homme, ils ne rougissent pas de professer une seule nature incarnée du Verbe, comme une seule nature composée. Si le même est parfaitement Dieu et parfaitement homme, le même a donc deux natures, comme essaie de l'établir l'opinion novatrice des Cappadociens, ainsi que la présomption de Diodore et d'Athanase et la morgue des Italiens, et voici que les nôtres feignent de partager le sentiment de notre saint père Apollinaire, tandis qu'ils prêchent, comme les

(1) *Ép. CII.*
(2) Cf. Théodoret, *Hæretic. fab. comp.*, IV, 9. Il y eut une secte de *Polémoniens.*
(3) Concile de Latran de 649 (cf. Lietzmann, p. 275).
(4) Lietzmann, p. 274.

Grégoire, la duplicité des natures, n'ayant, ce me semble, d'autre amour que celui de la gloire périssable de cette vie, et dupés par l'espoir du sacerdoce. Qu'y a-t-il donc de commun entre eux et nous ? Pourquoi essaient-ils de se mettre d'accord avec la parole admirable ? pourquoi feignent-ils de vouloir être les disciples du divin Apollinaire ? Car, pour faire opposition à la duplicité de nature, seul il a été capable d'enfanter cette parole, quand il écrit, bien clairement, ce que voici :... » ; suit une citation du maître.

Ce Timothée, que Polémon regardait comme un traître, fut évêque de Béryte, et il contresigna les canons du concile de 381. Léonce de Byzance nous a conservé de lui une *Épître à Homonios*, et il lui attribue l'*Épître à Prosdocios* qui courait sous le nom du pape Jules. Lui-même parle, dans la *lettre à Homonios*, d'un *tome sur la divine incarnation*, qui était une sorte d'anthologie des ouvrages d'Apollinaire, et il avait composé une liste de ceux-ci qui s'est conservée jusqu'au VIIe siècle. Il avait adressé une *catéchèse* à Parégorios, Ouranios, Diodore et Jobios. Mais son œuvre la plus intéressante était une *histoire ecclésiastique*, dont l'objet était de glorifier Apollinaire.

Eunomios, Julien, Jobios, Valentin, sont encore au nombre de ceux des Apollinaristes dont il nous reste quelques extraits ; du troisième, nous avons, grâce à Léonce, un assez long morceau, qui porte le titre suivant : *Apologie* (Κεφαλαὶ ἀπολογίας exactement) *contre ceux qui disent que nous tenons le corps pour consubstantiel à Dieu.*

CHAPITRE III

LA POLÉMIQUE ANTI-HÉRÉTIQUE : SAINT ÉPIPHANE ; TRIPHYLLIOS DE LEDRÆ ; PHILON DE CARPASIA

Bibliographie. — Saint Épiphane, *Manuscrits et Éditions* : édition princeps, texte grec et traduction latine de *Cornarius*, Bâle, 1543 ; — de J. Oporinus, Bâle, 1544 ; — édition remarquable (1) du P. Petau, S. J., Paris, 1622, reproduite dans *P. G.*, t. XLI-XLIII ; — éd. Dindorf, 5 volumes, Leipzig, 1859-1862 ; — édition de K. Holl, dans les *Griechische christliche Schriftsteller* (2 volumes parus, t. XXV et XXXI de la collection, Leipzig, 1915, 1922 ; contenant l'*Ancoratus* et le *Panarion*, *Hær.* 1-64) ; — le *Panarion* et l'*Anacephalaiosis*, également dans Œhler, *Corpus hæreseologicum*, t. II-III, Berlin, 1859-61 ; — les chapitres du *Panarion* relatifs aux sectes philosophiques grecques, dans Diels, *Doxographi græci*, Berlin, 1879. — Sur les manuscrits, cf. K. Holl, *T. U.*, XXXVI, 2, Leipzig, 1910.

Biographie : un βίος, qui se donne pour l'œuvre de deux disciples, est plein de légendes et d'erreurs (cf. le texte dans Petau, *P. G.*, 41, et dans Dindorf) ; la source principale est dans les écrits d'Épiphane et dans saint Jérôme (*De Viris*, 114, et *passim*) ; — D. Papebroch, *De S. Epiphanio*, *A. SS.* du mois de mai, 3, Anvers, 1680 (= *P. G.*, 41, ou Dindorf, t. V).

Études : pas de travail d'ensemble moderne ; voir les articles *Épiphane* des *Dictionnaires* ou *Encyclopédies* cités dans la Bibliographie générale ; J. Martin, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1907-8 ; quelques études spéciales seront indiquées dans les notes.

Triphyllios de Ledræ. — Saint Jérôme, *De Viris*, 92. — Sozomène, *H. E.*, I, 10. — Bardenhewer, *Geschichte*, III, p. 303.

(1) Surtout pour le commentaire ; quant à l'utilisation des manuscrits, cf. les réserves de Holl, *loc. cit.*, p. 11. Petau n'en garde pas moins le mérite de s'être servi le premier du *Vaticanus 503*.

PHILON [redacted] CARPASIA. — GIACOMELLI, préface de son édition, dans *P. G.*, XL ; texte grec dans *P. G.*, XC ; version latine publiée par FOGGINI, Rome 1750 ; — BARDENHEWER, III, p. 303 ; CHRIST-SCHMID-STÆHLIN, p. 1450.

Biographie. — Nous sommes assez mal informés sur les premières années d'Épiphane ; car la *biographie* qui porte le nom de deux de ses disciples, Jean et Polybe, n'est guère digne de confiance. Il était né en Palestine, dans le bourg de *Besandacé* (1), c'est-à-dire dans la région montagneuse située au Sud-Ouest de Jérusalem. Selon la *biographie*, ses parents étaient Hébreux, et cette tradition a passé jusque dans les Ménées (2). Ces témoignages ne sont pas décisifs par eux-mêmes. Laissons de côté une question de race, qu'il nous est impossible aujourd'hui de trancher. Épiphane a dû recevoir en tout cas de bonne heure une culture grecque, et il est même assez probable que le grec a été la langue de son enfance. Il a su l'hébreu ; mais il a dû l'apprendre plus tard, comme une langue savante. Il avait d'ailleurs la vocation des langues, et saint Jérôme, qui aimait à se qualifier lui-même « d'homme *trilingue* », devait s'avouer que son savoir était peu de chose à côté de celui d'un homme qui parlait le grec, l'hébreu, le syriaque, le copte, et, au moins en une certaine mesure, le latin (3).

En admettant que les parents d'Épiphane fussent de race sémitique, il n'y a aucune raison de penser en tout cas qu'ils ne fussent pas chrétiens. Si ce pourfendeur des hérésies — et nous verrons que pour lui l'*hérésie* date de la période pré-chrétienne — était né hors de l'Église et n'y était entré que par une conversion, il serait surprenant que, dans son œuvre si étendue et où il a souvent parlé de lui-même, il n'y eût fait aucune allusion, même voilée.

(1) SOZOMÈNE, *H. E.*, VI, 32.
(2) Éd. DINDORF, t. V, p. V ; *P. L.*, XLI, 21.
(3) SAINT JÉRÔME, *Contra Rufinum*, II, 22 ; III, 6.

Dans la circonstance la plus ancienne où il se présente à nous, en un chapitre de son *Panarion*, il parle bien, semble-t-il, comme s'il avait été toujours chrétien (1).

Il était alors en Égypte, et il ne semble pas qu'il eût pu y être attiré par aucune autre raison que par l'attrait qui portait les chrétiens les plus fervents vers le pays où les ascètes menaient leur vie prodigieuse. Il cherchait à connaître toutes les manifestations, même les plus suspectes, de l'esprit religieux, et il faillit lui arriver une mésaventure, qu'il nous conte en parlant des hérétiques auxquels il réserve spécialement le nom de *Gnostiques* et auxquels il prête des mœurs très dévergondées. Des femmes qui appartenaient à la secte multiplièrent leurs efforts pour l'y enrôler, et, comme elles échouèrent, elles se disaient les unes aux autres, ajoute-t-il : « Hélas, nous n'avons pu sauver ce pauvre jeune homme (τὸν νεανίσκον), et il faut que nous le laissions périr entre les mains de l'Archonte (2) ». Il est donc allé en Égypte alors qu'il était encore tout jeune. Comme saint Jérôme, en 392 (3), dit de lui qu'il était « dans l'extrême vieillesse », nous pouvons placer sa naissance dans les premières années du IVe siècle.

Cette opinion est confirmée par une notice qui se trouve dans nos manuscrits en tête de l'*Ancoratus*, et qui a chance de remonter à quelque moine, peu éloigné encore du temps où vivait Épiphane, et bien informé. L'auteur de cette notice s'exprime ainsi : « Notre Père, le divin et grand Épiphane, était issu d'Eleuthéropolis en Palestine, où il devint un père de moines ; il avait appris la vie ascétique d'abord en se retirant en Égypte, jusqu'à son retour qui eut lieu en la vingtième année de son âge ; il revint alors dans la région d'Éleuthéropolis, et y fonda un monastère ». Nous savons par Jérôme qu'il avait été

(1) *Hær.*, XXVI, 17.
(2) *Loc. cit.*
(3) *De Viris*, 114.

ordonné prêtre (1). En 367 (2), sa réputation le fit choisir, par les évêques de l'île de Chypre, pour leur métropolitain ; ils l'appelèrent au siège de *Constantia* (l'ancienne Salamine, la moderne Famagouste). Il fut, pendant la longue durée de son épiscopat, l'un des évêques orientaux qui jouirent de la plus grande autorité. Il la méritait par une charité sur laquelle tous les témoignages s'accordent et qui lui a fait assez vite attribuer des miracles, comme par son activité pour favoriser le développement du monachisme (3). On admirait aussi son savoir, qui était cependant plus étendu que bien digéré, et son zèle pour l'orthodoxie la plus stricte, zèle qui était ardent assurément, mais qui n'était pas toujours éclairé et l'a induit à quelques démarches assez imprudentes.

Quelles que fussent les origines exactes d'Épiphane, et quoiqu'il eût reçu de bonne heure une certaine culture grecque, il est aussi peu grec que possible par l'esprit. Il représente la tendance la plus opposée à celle des grands Cappadociens, et il se replace au point de vue des anciens hérésiologues, qui voyaient dans l'hellénisme la source de toutes les hérésies. Il a donc ressenti une véritable horreur pour le christianisme philosophique d'Origène ; il voyait en Origène le père d'Arius, le patron d'une exégèse allégorique qui permettait de bouleverser le sens des récits de l'Ancien Testament et de ne point prendre à la lettre, par exemple, ce que la *Genèse* nous apprend sur la vie du premier homme dans le Paradis ; il lui reprochait sa doctrine sur la préexistence des âmes, et ses vues raffinées sur la transformation du corps ressuscité. Il s'épouvantait dès qu'il croyait apercevoir quelque trace de son influence, et il se créa ainsi des difficultés sérieuses avec l'évêque de Jérusalem, Jean, comme il fut

(1) Jérôme l'appelle *presbyter monasterii* (*C. Joannem Hieros.* 4).

(2) La date est déduite de celle de [redacted] mort (403), étant donné que Palladios (*Dial. de vita Chrysostomi,* 16) lui attribue 36 années d'épiscopat.

(3) Cf. Jérôme, *loc. cit.* et *Ép.* 108 ; Sozomène, VI, 32 ; VII, 27.

amené à intervenir assez maladroitement dans le conflit entre Chrysostome et l'impératrice.

Nous connaissons les premiers de ces incidents par saint Jérôme et par une lettre qu'Épiphane lui-même adressa à Jean. En 394, l'évêque de Salamine s'était rendu à Jérusalem (1). Jean était un fervent origéniste. Épiphane, sans aucun égard pour lui, en sa présence, prêchant un matin dans l'Église du saint Sépulcre, qualifià Origène de « père d'Arius, de racine et de patron d'autres hérésies ». Jean lui rendit la pareille l'après-midi, en prêchant contre les Anthropomorphites ; Épiphane déclarait bien condamner ceux qui prêtent à Dieu une figure humaine, mais, en rejetant l'interprétation allégorique des premiers chapitres de la Genèse, il pouvait être mis facilement dans l'embarras par un Origéniste. Les deux évêques durent se quitter assez froidement. Revenu à Chypre, Épiphane ordonna prêtre le frère de son ami Jérôme, Paulinien, qui devait exercer sa fonction sacerdotale dans le monastère de Bethléem, c'est-à-dire dans le ressort de Jean. Jean vit un empiètement sur ses droits dans cette ordination. Nous possédons, dans une traduction qu'en fit saint Jérôme, la lettre où Épiphane lui donne des explications, et dont Jean ne fut pas content. Épiphane s'y plaint du mécontentement violent que Jean, à ce qu'on lui rapporte, exhale à tout propos contre lui, et s'applique à excuser tant bien que mal l'ordination de Paulinien. Il se défend d'avoir prié publiquement pour que Jean professe une croyance orthodoxe, mais ne nie pas qu'il croie avoir ses raisons de le souhaiter au fond du cœur. Puis il passe à l'offensive, et procède à une exécution en règle d'Origène, en termes analogues à

(1) Cf. Jérôme, *Ép. LI*, 3 ; *C. Joannem Hierosolymitanum*, 11. *Ép. LXXXII*, 8. Jean fut évêque de Jérusalem de 386 à 417. Ce qui reste de ses écrits a été recueilli par Caspari (*Ungedrückte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, I, p. 161. Cf. aussi Gennadius, *De Viris*, 30 ; et Jérôme, *loc. cit.* ; Dom Morin, *Revue Bénédictine*, 1905 ; H. Quentin, *ibid.*, 1907.

ceux qu'il a employés dans ses grands ouvrages. Enfin il nous révèle qu'une autre cause — assez intelligible — du dissentiment qui séparait les deux évêques était la suivante : comme Épiphane — toujours pendant un de ses séjours en Palestine — se rendait à Béthel, il passa par une petite agglomération du nom d'Anoblatha, et, ayant aperçu une lumière, qu'on lui dit provenir d'une église, il s'approcha, il entra, et il vit, à la porte, un rideau qui portait l'image « comme du Christ », dit-il, « ou de quelque saint ». Épiphane n'aimait pas les images ; bouillant comme il l'était, il déchira sans plus de façon le rideau, et il partit en recommandant aux sacristains de se servir des lambeaux pour ensevelir un pauvre. Les sacristains ne furent pas contents, et réclamèrent au moins qu'il remplaçât ce qu'il avait détérioré ; il promit d'envoyer un autre voile, mais attendit assez longtemps avant de réaliser sa promesse (1). Il est clair que les relations ne devaient pas toujours être très faciles avec notre saint homme.

On sait qu'au moment où Jean Chrysostome entra en conflit aigu avec Eudoxie, les difficultés avec lesquelles il se trouva aux prises se compliquèrent par l'hostilité de Théophile (2). Chrysostome avait accueilli avec une active bienveillance, quoique avec prudence aussi, ces quatre moines, que l'on appelait les *Grands Frères*, et que l'évêque d'Alexandrie avait chassés de leur désert comme Origénistes. Puisque l'origénisme était en jeu, Épiphane ne pouvait rester indifférent. Averti par Théophile, qui, sûr d'avoir en lui un allié dans une campagne engagée sur ce mot d'ordre, s'était empressé de le cajoler (3), il

(1) Voir le texte de la lettre, *P. G.*, XLIII, ou Dindorf, t. IV. — Sur le rideau, cf. Serruys, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1904, qui a jugé interpolé le passage de la lettre relatif à cette affaire, et, contre lui, K. Holl, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1916.

(2) Cf. *supra*, p. 475.

(3) Sozomène, VII, 13.

convoqua, vers la fin de 402, ses suffragants de Chypre, à un concile où il fit condamner Origène. Puis, il mit à la voile pour Constantinople, où Jean alla à sa rencontre, et se préparait à le recevoir avec honneur ; mais Épiphane se refusa à entrer en relations avec lui ; il vit au contraire les évêques qui se trouvaient dans la ville, s'efforça de les rallier à son hostilité contre l'Origénisme ; réclama de Jean qu'il s'associât à la condamnation portée à Chypre, et qu'il cessât de protéger les *Grands Frères*. Renouvelant la maladresse qu'il avait commise à Jérusalem, il alla jusqu'à se laisser persuader par les ennemis de Jean de venir prêcher, dans l'Église des Apôtres, contre Origène. Mais Jean lui envoya son diacre Sérapion pour l'en empêcher. Après avoir eu avec les *Grands Frères* une conférence où il s'aperçut peut-être qu'il les avait condamnés un peu vite et sans s'être assez enquis de leur cas, Épiphane un peu embarrassé prit le meilleur parti, qui était de s'en retourner à Chypre ; mais il ne revit pas sa ville épiscopale ; il mourut en mer (403) (1).

L'œuvre. — L'*Ancoratus*. — Les deux principaux ouvrages d'Épiphane sont l'*Ancoratus* (on le cite habituellement sous ce titre latin), et le *Panarion*. Le moins long des deux et le plus ancien est l'*Ancoratus*, en grec Ἀγκυρωτός, la *Foi bien ancrée* (2). Voici comment il en a défini lui-même l'esprit plus tard, dans le *Panarion*, au chapitre où il traite de l'arianisme (3) : « J'ai déjà traité de tout cela dans mon grand ouvrage sur la foi, ... auquel nous avons donné le nom de l'*Ancré*. Car, dans la mesure où notre esprit indigent en a été capable, grâce au secours de Dieu, rassemblant, à l'aide de l'Écriture tout entière, la vraie doctrine de Dieu, nous avons clairement exposé, à ceux qui le désirent, la sainte foi de nos pères, la foi des

(1) Voir les récits de SOCRATE, liv. VI ; et SOZOMÈNE, liv. VIII ; PAPEBROCH, *loc. cit.*
(2) Il faut sous-entendre λόγος.
(3) *Hær.*, LXIX, 27.

Apôtres et des Prophètes, la foi qui a été prêchée depuis l'origine jusqu'à maintenant dans la sainte église de Dieu, comme une ancre, pour que leur esprit fût maintenu et consolidé, sans être secoué au vent des inspirations du diable, sans être lésé par la violente tempête que soulèvent dans le monde les hérésies ». L'ouvrage fut composé sur la demande du clergé d'une ville pamphylienne, la ville de Souedra, comme nous l'attestent les deux lettres qui le précèdent, et la réponse d'Épiphane qui les suit. Il est daté par l'auteur lui-même de l'année 374 (1).

C'est un exposé général de la doctrine, fait en vue de prévenir les fidèles contre les hérésies les plus périlleuses, notamment l'arianisme et l'origénisme. Épiphane en indique les principales matières, quand il dit, dès le début, qu'on lui a demandé « ce qui concerne notre salut, d'après la divine et sainte Écriture, le fondement solide de la foi sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit et tout le reste du salut en Christ, à savoir la réssurrection des morts, et l'incarnation du Monogène, et l'Ancien Testament et le Nouveau, et pour tout dire, tous les autres éléments du salut parfait ». Cette phrase embarrassée, qui peut donner une idée du mauvais style trop familier à Épiphane, fait craindre tout de suite que l'ordre et la clarté ne soient pas les principales qualités de cet exposé.

Après s'être effacé derrière l'Écriture, dont il ne veut qu'être l'interprète, lui « le dernier des évêques », Épiphane entre en matière et fait front à la fois contre les Juifs et contre les Ariens en proclamant que le Verbe est Dieu et qu'il est Dieu dans toute la plénitude du terme. L'Écriture, qui n'applique pas au Père l'épithète de Dieu *véritable*, prend cette précaution pour le Fils et le Saint-Esprit. Il définit ensuite le rapport des trois personnes par la formule de Nicée, en expliquant l'*homoousios* de manière à écarter le sabellianisme. Il précise la doctrine du Saint-Esprit, toujours en visant les hérésies contem-

(1) Ch. LX, 5 ; et CXIX, 1.

poraines, et pour conclure que la foi qui s'égare (κακοπιστία) est pire que l'incrédulité (ἀπιστία). Partout, au cours de cette première partie (1), revient avec obstination l'affirmation simultanée de la *Trinité* et de l'*Unité* et *Identité* (ταυτότης). A partir du chapitre XII, Épiphane, abandonnant l'exposé doctrinal, passe à l'origine des hérésies, et en donne une liste ; c'est une première ébauche du *Panarion*, où nous retrouverons à peu près la même énumération et le même plan (2). Il entre ensuite dans l'examen d'un certain nombre de textes scripturaires, dont l'interprétation divise les hérétiques et les catholiques, et il les explique de façon à réfuter les premiers, particulièrement les Manichéens et les Lucianistes (3). La revue se continue par les textes qui interviennent le plus souvent dans la polémique arienne et antiarienne — notamment *Proverbes*, VIII, 22 ; — au cours de ces discussions, Épiphane fait preuve d'une science philologique assez étendue, quoiqu'elle ne soit pas toujours très sûre ; il ne reconnaissait qu'un mérite à Origène, c'était celui d'éditeur des Livres Saints, et il profite du grand travail d'où étaient sortis les *Hexaples* pour citer les variantes des traducteurs et les confronter avec le texte hébreu. Quelques comparaisons, empruntées parfois à la vie orientale, intéressantes par cette origine, animent, de ci de là, l'aridité de ces exégèses (4). Visant, sans beaucoup d'ordre, tantôt Manès, tantôt Arius, il s'acharne surtout à proscrire pour le Fils la qualification de créature (κτίσμα), à mettre en garde les fidèles contre les artifices par lesquels Ariens ou semi-ariens cherchent à voiler leur idée d'une génération temporelle du Verbe, à écarter aussi l'opinion que le Verbe a été produit par la *volonté* du Père. Il est ainsi conduit,

(1) 1-11.
(2) 12-14.
(3) 15-33.
(4) Par exemple ch. LXVII, celle du feu allumé dans le désert ; le Palestinien Épiphane connaissait la vie des Bédouins.

plus ou moins logiquement, à viser de nouveau les Manichéens (1), et son ennemi personnel, Origène, auquel il reproche d'allégoriser l'histoire du Paradis. Après avoir cherché à élucider en quel sens le premier homme a été créé *à l'image* de Dieu, Épiphane maintient l'interprétation littérale des premiers chapitres de la *Genèse*, en identifiant les quatre fleuves paradisiaques avec le Gange, le Nil, le Tigre, et l'Euphrate. Entré dans l'exégèse et l'histoire, il s'y enfonce avec plaisir, et examine longuement la série des générations entre Adam et Joseph, l'époux de Marie ; la question des frères et sœurs de Jésus — quatre frères et deux sœurs, selon lui, issus d'une première femme ; enfin il cherche à déterminer exactement — ce fut toujours une de ses préoccupations favorites — la date de la naissance de Jésus (2). Cette digression historique terminée, il affirme de nouveau l'obligation de prendre à la lettre le récit de la Genèse, et il est à peine besoin de dire que de nouveau il s'indigne contre Origène et contre son interprétation des *tuniques de peau*, qu'il traite de folie (3). Origène est un blasphémateur ; que ceux qui osent le défendre lisent donc son livre *des Principes*, et qu'après l'avoir lu, ils osent se dire ses disciples ! A toutes ces divagations, à celles des Gnostiques, des Valentiniens, des Marcionites, etc., Épiphane oppose la foi traditionelle, formulée jadis par saint Paul, précisée à Nicée ; il la prêche avec humilité, conscient qu'il est de sa faiblesse, mais avec l'assurance aussi que donne la certitude d'être inspiré par Dieu. Textes scripturaires, affirmations nouvelles de la doctrine orthodoxe s'accumulent avec une chaleur communicative. La première partie de l'ouvrage, celle qui est consacrée à la Trinité, se termine avec le chapitre LXXIV.

Les chapitres suivants exposent, — avec la même

(1) Ch. LIII.
(2) Ch. LIV-LIX.
(3) φρενοβλάβεια, ch. LXII.

méthode et dans le même esprit — la doctrine de l'Incarnation, qui allait passer au premier plan, aussitôt après la composition de l'*Ancoratus*, avec l'*apollinarisme*, dont le *Panarion* nous montrera Épiphane très préoccupé. Le Sauveur doit être *homme parfait* aussi bien qu'il possède la divinité dans sa plénitude ; aucun des éléments de la nature humaine ne doit lui manquer, pas plus le principe supérieur, le *noûs*, que l'âme ou le corps (LXXV-LXXXI). L'œuvre du Sauveur est de nous restituer la vie éternelle. Épiphane rejette d'abord une hérésie récente de certains ascètes de la Thébaïde sur la résurrection, qu'ils admettent, mais en l'entendant d'une autre chair (LXXXII) ; il défend ensuite la doctrine orthodoxe et la résurrection contre les Grecs, contre les Manichéens, et contre les pires de tous, les Origénistes (LXXXIII). Accumulons preuve sur preuve ; il pourrait sembler qu'en voilà assez ; non, fatiguons-nous, épuisons-nous, s'il le faut, à convaincre (LXXXVIII). La démonstration se continue donc, inspirée souvent d'Irénée. Comme la résurrection est le dogme qui choque le plus l'esprit hellénique, Épiphane termine son argumentation par une exhortation aux Grecs, qui tourne à la polémique contre les absurdités de la mythologie, et il introduit ainsi dans l'*Ancoratus* des éléments analogues à ceux de l'ancienne *Apologétique* (1). Après diverses considérations sur l'Ancien Testament et d'autres développements qui visent encore les hérésies, et particulièrement l'arianisme, Épiphane termine par deux symboles un ouvrage qui a plus d'intérêt par la sincérité de l'accent que par la vigueur de la pensée. Le premier de ces symboles, d'origine inconnue, était devenu en usage à Constantinople peu de temps avant l'épiscopat d'Épiphane, et il a été adopté à peu près intégralement en 381 par le concile de Constantinople, grâce auquel il est devenu le symbole

(1) Épiphane paraît se souvenir surtout de THÉOPHILE et de CLÉMENT d'Alexandrie ; cf. sur ce morceau, WILAMOWITZ, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1911 ; et DIELS, *Doxographi græci*.

généralement reçu en Orient. Le second a été composé par Épiphane lui-même.

Le Panarion. — L'ouvrage le plus important d'Épiphane — important comme recueil de documents plutôt que par sa valeur propre — est le *Panarion*, *Πανάριον κατὰ πασῶν αἱρέσεων*, c'est-à-dire la *Boîte à drogues contre toutes les hérésies.* Les hérétiques sont comparés à des bêtes venimeuses ; Épiphane nous fournit, contre la morsure de chacun d'entre eux, le spécifique souverain. Cette fois encore, le livre fut publié à la requête d'autrui. Deux archimandrites de la Cœlé-syrie, du nom d'Acace et de Paul, se proposaient d'aller voir Épiphane et de consulter cet homme apostolique, dont l'autorité semble avoir été à leurs yeux la plus haute qu'il pût y avoir en Orient. Empêchés par la maladie, ils lui écrivirent, sans doute en 375 (1), et, pour satisfaire leur désir, Épiphane a composé, entre 375 et 377 (2), le traité le plus volumineux, le plus détaillé que nous possédions sur les hérésies ; il en avait tracé le plan déjà, nous l'avons vu, dans *l'Ancoratus*, et il n'eut qu'à développer sa conception primitive ; mais, pour réaliser l'œuvre avec les proportions qu'il lui donna, il dut dépenser un travail énorme, qui impose le respect et dont on souhaiterait seulement qu'il eût été dirigé par une intelligence plus ferme et plus capable de critique.

Le *Panarion* est divisé en trois livres (*βιϐλία*), subdivisés eux-mêmes en *tomes* ; le premier, en trois tomes, les second et troisième, chacun en *deux* ; de façon que le plan général associe le nombre 3 et le nombre 7, auxquels Épiphane attribuait une valeur symbolique précieuse. Quant aux *hérésies*, elles sont, en face de l'Église catholique, qui est une, au nombre de quatre-vingts, et ce nombre lui non plus n'est pas un produit du hasard : les

(1) Cf. la note de Holl, t. I, p. 153.

(2) A plusieurs reprises, au cours de l'ouvrage, Épiphane, toujours soucieux de chronologie, indique l'époque où il en rédige les parties successives (début du livre Ier, ch. II ; *Hær.*, 66, 20, etc.).

80 hérésies correspondent au 80 concubines du *Cantique des Cantiques*. Pour arriver à ce total, il est vrai, Épiphane a fait foisonner les sectes, ne dédaignant pas les plus obscures, et subdivisant volontiers les principales ; il avait voué sa vie à leur donner la chasse, et, quoiqu'il se déclarât parfois découragé en présence d'une telle multitude, il éprouvait un plaisir de chasseur, chaque fois qu'il *levait* une nouvelle proie. Il a de plus étendu le concept d'hérésie, en l'appliquant aux religions et philosophies antérieures à l'apparition du christianisme. C'est en quelque sorte fonder la réfutation des hérésies — telle que l'ont entendue Irénée ou Hippolyte — sur la conception des premiers Apologistes, qui, par exemple Aristide, faisaient apparaître les chrétiens comme un *tertium genus*, à côté des Juifs et des Gentils. Pour Épiphane, dans la période préchrétienne, il y a quatre grandes formes de la religion : 1° le *Barbarisme*, qui correspond pour lui à l'époque de dix générations qui va d'Adam à Noé, et à laquelle il donne cette qualification de *barbare* parce que la société n'existe pas encore, et que chaque famille y vit à sa guise ; — 2° le *Scythisme*, qui correspond à l'époque qui va de Noé à Phaleg (1) et Ragau, époque où l'Europe commença d'être habitée, et d'abord la Scythie (2) ; — en troisième et quatrième lieux, l'*Hellénisme* et le *Judaïsme*, qui se subdivisent, le premier en sectes philosophiques, le second en sectes religieuses, en sorte que, si l'on fait le décompte en mettant en ligne ces subdivisions, on arrive à un total de vingt hérésies préchrétiennes, qui sont la matière du tome I du livre I. Le tome II nous fait entrer dans la période chrétienne, où l'hérésie proprement dite commence avec la secte de Simon le Magicien, et il contient 13 hérésies, dont les

(1) Cf. le chapitre sur JULES AFRICAIN, t. II, p. 472 ; la mort de PHALEG (= *Séparation*), marque chez Africain le partage entre les trois premiers des six jours de mille années et les trois suivants.

(2) Le choix du terme : *Scythisme*, provient d'un texte de PAUL, *Colossiens*, III, 11 ; cf. *Hær.*, VIII, 13.

plus importantes sont les sectes gnostiques, la dernière étant celle de Ptolémée, le disciple de Valentin. Le tome III contient de nouveau treize hérésies, qui commencent avec celle de Marc, disciple de Colorbase, et finissent avec Tatien ; c'est la suite directe du tome II, et la division est plus extérieure que logique ou historique (1). Au livre II, le premier tome comprend 18 hérésies qui commencent avec les Encratites, rameau détaché de la secte de Tatien (2), et dont les plus importantes sont celles des *Montanistes*, des *Novatiens*, des *Sabelliens* et des *Origénistes.* Le tome II n'en comprend que cinq ; Paul de Samosate, Manès, les Hiérakites, les Mélétiens (schismatiques d'Égypte) et les Ariens. Le tome I du livre III en contient sept : les Audiens, les Photiniens, les disciples de Marcel d'Ancyre, les Semi-ariens, les Pneumatomaques, les disciples d'Aérios, et ceux d'Aèce ; et le tome III, et dernier, quatre seulement : les Dimoirites (c'est-à-dire la secte d'Apollinaire et les sectes analogues) ; les Antidicomarianites, les Collyridiens (qui sont deux sectes relatives, quoique très différemment, au culte de Marie), enfin les Massaliens. Un exposé récapitulatif de la doctrine catholique met le sceau à l'ouvrage.

Dans toute cette longue liste, Épiphane suit à peu près un odre historique et se donne l'air aussi d'indiquer une filiation (3). Il expose d'abord la doctrine et l'histoire de chaque secte, et passe ensuite à la réfutation. Les réfutations ne brillent pas par l'originalité et peuvent être tenues pour négligeables (4). Il n'en est pas de même des exposés, quoiqu'ils soient de valeur très inégale. Laissons

(1) L'article sur le *Marcionisme* est le plus important de ce livre.

(2) On voit que la coupure entre livres est aussi arbitraire que la coupure entre tomes, puisque le livre I finit avec Tatien.

(3) *Haer.* 29 (début), on verra l'importance qu'il attache à l'idée de *diadoché* ; mais il n'est pas capable de démêler les rapports véritables.

(4) Cependant il serait injuste de [redacted] pas reconnaître qu'Épiphane, soit qu'il obéisse à son sentiment propre, soit qu'il s'inspire d'Irénée, signale parfois assez justement le point faible d'une doctrine : par exemple, voir sa réfutation de Basilide (*Hær.* 24, 8).

ce qui concerne la période préchrétienne ; Épiphane, en partant de l'Écriture et en se servant aussi des chronographes chrétiens qui l'ont précédé, y procède, on l'a vu, à des simplifications assez arbitraires. Disons seulement que sa connaissance de la philosophie grecque, due naturellement à des manuels, était extrêmement superficielle et confuse. On sera édifié, si l'on prend la peine de lire seulement l'article qu'il consacre aux *Stoïciens*, qui sont numérotés hérésie III de l'Hellénisme et V de la série totale, et si l'on constate que les Stoïciens sont placés avant les Platoniciens (1). Dans son historique des hérésies, il a naturellement fait usage des traités antérieurs ; il paraît avoir suivi surtout le *Syntagma* d'Hippolyte, Justin et Irénée (2), et nous lui devons le plus long morceau que nous ayons conservé du texte grec du grand traité de ce dernier. Il a mis tout en œuvre pour s'informer, traditions orales et traditions écrites, et, comme il a appris d'Eusèbe l'utilité qu'il y a à citer les textes, il nous a rendu le grand service de nous transmettre un grand nombre de documents ; il s'intéressait aussi beaucoup à la chronologie, et il a marqué utilement des points de repère. Dans l'étude qu'il a consacrée au Manichéisme, il a cité tout au long les *Actes d'Archélaos* ; dans l'article consasacré à Ptolémée, il nous a conservé cette *Lettre à Flora*, qui nous permet de juger au moins l'un des Valentiniens sur une pièce authentique, et dans l'article sur les Valentiniens, un curieux fragment d'un livre de la secte (3).

(1) Épiphane, en effet, ne sait pas s'il faut distinguer deux Zénon, et s'imagine, en tout cas, que Zénon d'Élée et Zénon de Cition ont professé la même doctrine ; la partie relative aux écoles philosophiques a été éditée par Diels, dans ses *Doxographi græci*.

(2) Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1885 ; *Die Quellen der ælteston Ketzergeschichte neu untersucht*, 1875.

(3) Cf. la note de Holl, t. I, p. 390. — Épiphane cite aussi un fragment d'un livre des *Caïnites* (*Hér.* 38) ; l'article sur les *Marcionites* apporte une contribution précieuse à la reconstitution de l'*Évangile* et de l'*Apostolicon* de Marcion ; dans l'article sur les *Montanistes*, il cite des oracles de Montan ; dans l'article sur l'arianisme, le *lettre d'Arius à Eusèbe* ;

Ses articles sur les Ariens et les Semiariens, sur les Apollinaristes, contribuent pour une bonne part à nous renseigner sur l'histoire de ces grandes hérésies. D'une manière générale, on peut dire qu'Épiphane est d'autant plus instructif que les doctrines dont il parle sont plus rapprochées de son temps. Il avait profité de ses voyages pour étendre son enquête, et l'on a vu quelle mésaventure faillit lui arriver en Égypte, pour avoir été trop curieux de pénétrer les secrets de ceux auxquels il a réservé spécialement le nom de *Gnostiques*. L'article sur l'*Hérésie* 30, celle des *Archontiques*, est plein de souvenirs personnels (1), ou d'histoires savoureuses, comme celle du Juif converti Josèphe de Tibériade, entrelacée à celle du patriarche Hillel et de son fils. C'est par expérience aussi qu'il parle des *Antidicomarianites*, sectaires d'Arabie auxquels il avait adressé une *Épître* (*Hér.* 78), et il était allé à Antioche pour savoir à quoi s'en tenir sur le compte de Vitalis et de Paulin (*Hér.* 77). Il avait beaucoup de respect pour Athanase ; quand il se vit embarrassé sur le cas d'Apollinaire, il consulta l'évêque d'Alexandrie, qui lui répondit par un sourire assez énigmatique. que lui, Épiphane, se fit fort d'interpréter (*Hér.* 72).

Pour rendre justice à la riche matière que contient, dans un encombrement assez désordonné, le *Panarion* d'Épiphane, il faut rappeler les digressions dont il est rempli. Ce sont souvent des développements historiques ; Épiphane éprouve en particulier le plus vif intérêt pour tout ce qui touche à la biographie du Christ ; c'est ainsi que l'*hérésie* 51 (*Aloges*) et l'*hérésie* 21 (*Hérodiens*) lui sont une occasion de discuter longuement le problème de l'harmonie des *Évangiles*, et à ce propos toute la chrono-

celle du même Arius à *Alexandre*, etc. ; à propos des *Photiniens* (*Hér.* 71), il note qu'il existait seulement trois exemplaires de l'enquête menée par Basile d'Ancyre sur Photin, et il en donne des extraits ; *Hér.* 75 (*Anoméens*), nous lui devons de connaître un petit traité d'Aèce (*ib.* 11).

(1) Cf., par exemple § 45, sur l'ascète anathématisé par Épiphane.

logie de la vie de Jésus (1). Plein de vénération pour Marie, — quoiqu'il condamnât le culte superstitieux que lui rendaient certaines femmes, — il n'a jamais manqué de défendre sa virginité perpétuelle (2). Les chapitres sur les *Ariens* ou les *Semiariens* contiennent des exposés doctrinaux analogues, pour le fond et parfois même pour les termes, à ceux de l'*Ancoratus*. Ailleurs il examine des questions disciplinaires : celle de la pénitence ou celle du célibat ecclésiastique, dans l'*Hérésie* 59 (*Cathares*) ; celle des *lapsi*, à propos de l'*hérésie* 68 (schisme des Méléciens d'Égypte). Malheureusement, toute cette abondante matière est moins bien digérée qu'elle n'a été patiemment amassée. Chaque fois qu'Épiphane doit faire appel non plus à son érudition, mais à son jugement propre, nous sommes obligés de soumettre ses dires à la critique, qu'il n'a pas apportée lui-même au triage et à l'appréciation de ses documents. Sa science ne semble pas aussi sûre qu'étendue, et par exemple on a pu se demander si « l'homme aux cinq langues » connaissait toujours très bien ces idiomes sémitiques, auxquels il aime à recourir (3).

Le ton qu'emploie Épiphane est curieux. Il était très sincère, et il s'est proposé d'être impartial. Il commence par déclarer que son habitude n'est pas de « railler ni de se moquer de personne », mais il ajoute qu'il faudra l'excuser si « par suite de son zèle contre les hérésies et et pour détourner d'elles ses lecteurs, il parle parfois avec vivacité, en traitant certaines gens de trompeurs, ou de charlatans ou de misérables (4) ». Une fois à l'œuvre, il a

(1) Morceau fameux, qui a donné lieu à d'innombrables discussions.
(2) *Hérésie* 78, et *alias*.
(3) C'est ainsi que selon M. A. Levy (*Zeitschrift für deutsche morgenlændische Gesellschaft*, 1858), il n'aurait nullement réussi à déchiffrer la formule qu'il cite *Hérésie* 19, 4 (*Osséens*), et qu'il ne semble pas davantage avoir compris les noms d'*éons* qu'il interprète *Hérésie* 31 (*Valentiniens*), 2 ; cf. la note de Holl, tome I, p. 385.
(4) *Proœmium*, 2.

fait un usage fort large des exceptions pour lesquelles il s'excuse. Non pas qu'en plus d'une circonstance il ne se soit imposé une modération réelle. Quand il parle des *Apollinaristes*, il est gêné pour condamner Apollinaire, qui passa si longtemps pour un ferme défenseur de la foi (*Hér.* 77). Il a certains égards aussi pour les Méléciens d'Égypte parce que Mélèce — si ses sectateurs ne l'imitaient pas — fut d'abord l'ennemi d'Arius, et que, dans l'origine du schisme, il ne lui semble pas avoir eu tous les torts. Il regrette aussi d'avoir à condamner Marcel d'Ancyre, et il reconnaît l'austérité de la discipline que s'imposent les Audiens. Mais dès qu'il touche aux points de dogme ou de discipline à propos desquels se manifeste le désaccord, le zèle de l'orthodoxie l'emporte. S'il se laisse inspirer une certaine réserve par ses sentiments personnels ou par des relations anciennes quand il parle de Marcel ou d'Apollinaire, les mêmes mobiles le poussent à une médiocre indulgence dès qu'il s'agit de quelques autres. Il sait que Mélèce d'Antioche a de fermes défenseurs dans des milieux très catholiques ; mais il ne l'aime guère, et il le laisse entrevoir en priant pour sa foi, comme il a prié en une autre occasion pour celle de Jean de Jérusalem. S'il a Origène en horreur, il faut reconnaître que dans l'article spécial qui le concerne, il fait un certain effort pour se contenir parfois et a pris soin d'accumuler les textes suspects qu'il tire du livre des *Principes*, pour bien montrer qu'il préfère l'argumentation à l'invective. Mais pourquoi a-t-il accolé la secte des *Origénistes* proprement dits (*Hér.* 64) à une secte infâme à laquelle il donne le même nom (*Hér.* 63), et laissé planer, au moins un moment, sur la distinction qu'il faut établir entre elles, un doute qu'il finit par lever un peu tard ? (1). Pourquoi a-t-il accepté si facilement un racontar qui tend à faire du grand Origène un *lapsus* ? Si, d'ailleurs, il a affecté quelque mesure tout

(1) Cf. *Hérésie* 63, 1 et *Hér.* 64, fin du § 3.

d'abord, il prend sa revanche à la fin de l'article. On l'excuse davantage quand il se trouve en présence d'hérétiques auxquels il se croit en droit d'attribuer des pratiques obscènes : *Gnostiques*, *Simoniens*, *Nicolaïtes*. Alors il ne ménage pas les mots, et, toujours consciencieux, pour justifier ses invectives, il expose, sans aucun ménagement, en termes crus, les pires turpitudes.

Il avait intitulé son livre la *Boîte à drogues*, et il avait comparé les hérétiques à des bêtes venimeuses contre les morsures desquelles il offrait l'antidote (1). Comme il était d'ailleurs fort épris de toutes ces anecdotes suspectes qui s'accumulaient dans les recueils d'*histoire naturelle*, d'où est sorti le *Physiologus* du Moyen-âge, il trouvait là, pour la conclusion de chacun de ses articles, un thème qu'il a régulièrement exploité. Chaque hérétique devient un monstre, et Épiphane un collectionneur qui met quelque vanité à nous exhiber les pièces rares d'une collection aussi complète que possible. Il a des épithètes familières, qui restent assez générales ; il aime par exemple à qualifier les sectaires de *brutes* (ὁ κτηνώδης) ; mais il préfère celles qui sont précises, et passe allègrement du scolopendre au scorpion, de la taupe au crapaud, des diverses variétés de serpents au moucheron. Il a une affection particulière pour les vipères et conte à plusieurs reprises l'anecdote de celles qu'on met ensemble dans un même pot, qui se dévorent les unes les autres, et dont la dernière finit par se ronger elle-même la queue. Ainsi font les hérétiques, qui se réfutent les uns les autres, et aussi bien fournissent toujours des armes contre eux-mêmes. Quand il est particulièrement irrité, il accumule métaphore sur métaphore, comparaison sur comparaison. A la fin de son article sur les *Archontiques* (*Hérésie* 40), le *bestiaire* est complet.

L'expression de cette fureur sacrée donne à l'ouvrage d'Épiphane une certaine vivacité et un certain coloris,

(1) *Proœmium* 1.

d'ailleurs un peu vulgaire ou baroque. C'est à peu près tout le bien qu'on en peut dire, quand on le juge au point de vue de sa valeur littéraire. La composition de l'ensemble est réglée par les considérations mystiques, historiques, ou théologiques que nous avons indiquées, sans que d'ailleurs, dans le long enchaînement des sectes, on sente l'intervention d'un esprit vigoureux et pénétrant, qui, ayant démêlé leurs rapports réels, les classe d'après ces rapports. De l'une à l'autre, la transition se fait régulièrement par la plus élémentaire des formules : « J'en ai fini avec cela ; passons à ceci ». Dans chaque subdivision, la composition, quoiqu'elle ne manque généralement pas de clarté, est compliquée par les digressions, et il lui arrive de devenir confuse dans le hasard des associations d'idées (1). Le style est le plus souvent improvisé, avec cependant certaines parties plus soignées, soit qu'Épiphane s'applique pour certains morceaux à effet, soit qu'à travers certains autres on sente l'influence de modèles qu'il imite. Il arrive qu'il se guinde à l'éloquence (2) ; le plus souvent, il ironise. Il trouve à l'occasion quelques formules bien venues, dont il est difficile de dire si elles lui appartiennent en propre, par exemple quand il qualifie les Anoméens, « ces nouveaux Aristotéliciens », en disant qu'ils « tentent de mettre Dieu en syllogismes (3) ». Il plaisante assez bien les *Homéens*, quand il les traite de *comédiens* (4). Mais d'ordinaire sa plaisanterie est lourde et sa phrase est embarrassée. Ce qui est plus digne d'intérêt que son style, c'est sa langue, non pas qu'elle soit bonne, mais parce qu'elle est un bon témoin de celle que l'on parlait

(1) Je prends un exemple entre cent : *Hérésie* 73, ch. XXIII-XXV, que de tâtonnements avant que l'auteur arrive à spécifier les trois catégories (τάγματα) qu'il distingue parmi les Semiariens !

(2) Ainsi *Hérésie* 69, 23, on retrouve jusque chez lui — prêté à l'apôtre Jean — un mouvement imité du *Clitophon* pseudo-platonicien, mouvement que presque tous les Apologistes antérieurs avaient imité déjà, à la suite sans doute d'imitations païennes antérieures.

(3) *Hér.* 69, 68.

(4) *Ib.*, 73.

en son temps et en son milieu. Avec certaines particularités qu'il conviendrait de relever dans une monographie, elle a tous les caractères de la *langue commune*, telle qu'elle commence à apparaître avec Polybe : mélange et confusions de formes dans la morphologie ; usage incertain des modes ou des temps (1) ; pléonasme (2) ; emploi maladroit des particules (3). Dans le vocabulaire, abondent ces mots dérivés lourdement, à l'aide de suffixes, des mots plus brefs que le temps avait usés, (4) ou ceux qui sont pris dans des acceptions nouvelles (5).

L'*Anacephalaiosis*. — Il nous est parvenu aussi un abrégé (Ἀνακεφαλαίωσις, mot à mot : *récapitulation*), du Panarion, qui a été d'autant plus lu que le grand ouvrage, par son étendue, par ses digressions et ses redites, était fait pour rebuter les lecteurs qui aiment à aller vite. Chacun des livres est lui-même précédé d'une capitulation. Il n'y avait pas grand'peine à prendre pour faire une récapitulation suivie. Est-ce Épiphane lui-même, qui a pensé ainsi aux gens pressés, ou un de ses successeurs ? Holl a cru pouvoir conclure de certains indices que la seconde hypothèse était la bonne (6).

(1) Par exemple, emploi de l'indicatif après ἐάν, etc ; ou au contraire du subjonctif après εἰ ; subjonctif avec valeur de futur, etc.

(2) Ainsi I, 1, 2 (*Panarion*), ἐκ πανταχόθεν.

(3) Une particularité d'Épiphane est de placer en tête de la phrase des particules qui, dans la langue classique, viennent toujours après un mot (τοίνυν,, μέν οὖν, etc.).

(4) Ainsi au lieu de ποιεῖσθαι ποιητεύεσθαι (et ποιητεύματα pour ποιήματα) ; νομιστεύεται pour νομίζεται.

(5) Ainsi à plusieurs reprises, περικακεῖν = *se décourager* ; τὸ κακὸν οὐκ ἀρχαΐζει (Holl, t. I, p. 263, ligne 10), le *mal n'est pas un principe* ; ἀκρέμονες ἄνδρες, *des hommes marquants* (*Hér*. 68, 8) ; noter, entre autres expressions nouvelles, assez fréquemment, Ῥωμανία, la *Romanie*. La langue vulgaire d'Épiphane pouvait choquer des lecteurs lettrés ; dans notre meilleur manuscrit, le *Vaticanus* 503 (commencement du ɪxᵉ siècle), un correcteur l'a échenillée (Holl, *loc. cit.*, p. 20 et suiv.).

(6) Dans son étude sur la tradition manuscrite d'Épiphane (cf. *supra*), p. 95-8.

Autres écrits. — Nous possédons encore deux petits écrits de moindre importance. Le premier porte pour titre dans nos éditions : *Sur les Poids et mesures.* C'est un titre qui ne convient qu'à une partie et donne une idée fausse de l'ensemble, qui se présente comme une espèce d'*Introduction* à la lecture de l'Écriture. Mais il semble cependant être suggéré par la première phrase que voici : « Si l'on veut connaître, dans les Saintes Écritures, les éléments usuels, je veux dire les mesures et les poids, qu'on n'hésite pas à lire cet aide-mémoire (1) ». Après quoi, l'auteur nous donne brusquement une classification des prophéties, avec une reproduction des signes destinés à noter dans le texte chacune d'elles selon la classe à laquelle elle appartient. Il indique brièvement les accents, les signes de ponctuation, les signes pour les longues et les brèves ; plus longuement les signes critiques (*astérisque, obel*), et résume, en donnant une liste des livres de l'Ancien Testament, l'histoire légendaire de la traduction des Septante. Revenant aux signes critiques, il définit le *lemnisque et l'hypolemnisque*, et retourne à la légende des Septante, qui l'amène à donner une liste chronologique des Ptolémées, suivie, sans raison apparente, d'une liste des empereurs Romains jusqu'à Hadrien. La mention d'Hadrien amène une digression sur la fondation d'Ælia Capitolina, pour laquelle, selon l'auteur, l'empereur aurait employé comme architecte Aquila, le traducteur de la Bible, qui se proposa, en Juif qu'il était, de faire disparaître les prédictions du Christ, manifestes dans le texte des Septante. La liste impériale reprend alors jusqu'à Sévère, de qui le Samaritain Symmaque fut contemporain. La traduction de Symmaque est caractérisée. Enfin, en la troisième année de Commode, se place celle de Théodotion. Pour conclure ce développement assez baroquement conduit, Épiphane proclame la

(1) A moins que les mots : *je dis les poids* [redacted] *mesures*, ne soient une interpolation.

supériorité des Septante, qui ont tous été d'accord, comme on sait, sur les autres traducteurs pleins de variantes. Les Septante sont des traducteurs « et partiellement des prophètes (1) ». C'est ainsi qu'il explique et consacre les différences que leur traduction présente par rapport au texte hébreu, ce qui l'amène à revenir aux signes critiques et à l'usage qu'en a fait Origène. Quelques mots sont accordés aux traductions qui portaient le n° 5 et le n° 6 dans *les Hexaples*, et de plus longues explications aux *Hexaples* et aux *Tétraples*, « la seule chose utile qu'ait faite Origène » (ch. 20). Cette nouvelle partie est encore entremêlée deux fois d'un élément de la liste impériale. Après ce dernier élément, qui nous conduit jusqu'au consulat d'Arcadius et de Rufin (c'est-à-dire en 392), est entamée enfin l'explication des poids et mesures, à laquelle une mention de l'hebdomade donne pour conclusion un développement sur l'œuvre des sept jours. D'autres considérations analogues sont relatives au nombre 22 (nombre des générations d'Adam à Jacob ; nombre des livres sacrés de l'Ancien Testament (2), qui sont encore énumérés). Tout cela aboutit à une nouvelle conclusion, où se mêlent la mystique et l'arithmétique. Le lecteur moderne, qui est incapable de cette association, trouve qu'Épiphane, qui a peut-être cru faire œuvre très subtile, n'a jamais rien écrit de plus désordonné que cette ébauche. Le texte n'en a été d'ailleurs conservé qu'incomplètement en grec pour la seconde partie, qu'il faut chercher intégralement dans une traduction syriaque (3).

(1) Cf. t. II, p. 368-371.

(2) On arrive au nombre 22 grâce à des subtilités (cf. § 22).

(3) P. G. 43, Dindorf, iv ; Lagarde, *Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata*, Gœttingen, 1880 ; *Symmicta*, Gœttingen, 1880, I, p. 209, II p. 177, avec traduction du syriaque et nouvelle édition du texte grec. — Viedebant, *Quæstiones Epiphanianæ meteorologicæ et criticæ*, Leipzig, 10911. — Il y a aussi une traduction arménienne qui n'est pas plus complète que le grec (Venise, 1821). Voir aussi Fr. Hultsch, *Meteorologicorum scriptorum reliquiæ*.

Le second opuscule nous est parvenu dans des conditions analogues. C'est un petit traité *sur les douze gemmes qui étaient sur lès vêtements d'Aaron*. Il est dédié à un Diodore, qui est certainement l'évêque de Tyr, et non Diodore de Tarse, et a été composé à sa requête. Épiphane se propose de montrer quels sont les noms de ces douze pierres, leur couleur, leur forme, leur emplacement, leur valeur symbolique, la tribu à laquelle elles correspondent, et leur origine. C'est en effet le programme qu'il exécute. Nous n'avons du texte grec que des extraits, conservés par Facundus d'Hermiane ou par Anastase le Sinaïte. Mentionné par Jérôme à différentes reprises et tout d'abord dans la *Lettre à Fabiola*, qui est de 397, il est donc antérieur à cette date (1).

Épiphane avait écrit des *Lettres*, sans doute en assez grand nombre. Nous avons déjà parlé de la *Lettre à Jean de Jérusalem*, conservée dans la traduction de Jérôme. C'est aussi en latin que nous est parvenue une seconde *lettre*, adressée à *saint Jérôme* lui-même, vers la fin de 400 (2), où il le félicite d'être son allié dans sa campagne contre Origène. Jérôme encore nous apprend l'existence d'une *Lettre au pape Sirice* ; de *Lettres à des moines palestiniens*, toutes dirigées contre Jean (3) ; et d'une autre, assez courte, sur les vertus de l'ascète *Hilarion* (4). Holl a signalé récemment un fragment d'une lettre qui doit dater de 367-73, et qui présente un certain intérêt pour l'histoire de la fête de Pâques (5).

Ouvrages apocryphes ou perdus. — Il n'y a pas à tenir

(1) P. G. 43 ; Dindorf, iv. Une traduction latine plus complète figure en appendice dans la *collectio Avellana* et a été éditée par O. Günther, *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vienne, 1898. — Cf. aussi Strzygowski, *Byzantinisches Archiv*, 11, p. 45 et Winstedt, *Proceedings of the Society of Biblical archæology*, 1910.

(2) Jérôme, *Ep. XCXI* ; Jérôme mentionne deux lettres ; nous n'en avons qu'une.

(3) *Contra Joann. Hier.* 14, 39.

(4) *Vita Hilarionis*, préface.

(5) *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 25 février 1926.

compte des homélies que l'on trouve encore, dans la *Patrologie* et dans l'édition de Dindorf, sous le nom d'Épiphane ; Petau en a déjà noté l'origine suspecte, que dénonce à lui seul le style. Encore moins devons-nous lui attribuer les *Vies* légendaires *des Prophètes et des Apôtres*, qui ont couru tantôt sous son nom, tantôt sous d'autres (1) ; ou le traité sur *les mystères des nombres* (2) ; ou le *recueil de prophèties messianiques* (3) ; ou le *catalogue des grandes églises* (4) ; ou la recension du *Physiologus* qui lui a été aussi prêtée (5). Mais Holl a rendu probable qu'il avait composé trois écrits contre ce culte des images, dont nous savons, par l'aventure du rideau, qu'il était l'ardent adversaire : un *traité*, une *lettre à l'empereur Théodose*, un *Testament à ses concitoyens*.

Conclusion. — Épiphane mérite notre respect par l'austérité de sa vie, par son labeur infatigable, par sa foi ardente. Esprit court, savant dénué de critique, écrivain médiocre, il ne tient qu'un rang secondaire dans la belle littérature chrétienne du IVe siècle, malgré la masse imposante de son œuvre et malgré les services qu'il nous a rendus en nous conservant beaucoup de documents précieux et de faits qui sans lui seraient restés inconnus (6).

Autres écrivains chypriotes. — Épiphane n'est pas seul à témoigner que l'île de Chypre a tenu une certaine place dans le développement de la littérature chrétienne à la fin du IVe siècle. Deux autres évêques cypriotes doivent

(1) Étude de SCHERMANN, dans *T. U.*, XXXI, 3, Leipzig. 1907.

(2) *P. G.*, XLIII ; DINDORF, IV.

(3) MORCELLI, *Memorie di Religione, Morale et Letteratura*, Modène 1928 ; DINDORF, IV.

(4) GELZER, *Abhandlungen* de l'Académie de Munich, 1091 (texte grec) ; texte grec et traduction arménienne, éd. FINK, Marbourg, 1902.

(5) Cf. LAUCHERT, *Geschichte des Physiologus*, Strasbourg, 1889. — Négligeons aussi un *Commentaire du Cantique des Cantiques*, qui est de PHILON DE CARPASIA.

(6) Cf. HOLL, *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1916, p. 226.

au moins être mentionnés brièvement à côté de lui (1), Triphyllios de Ledræ et Philon de Carpasia.

Triphyllios de Ledræ. — Au chapitre XVII de son *De Viris*, saint Jérôme nous dit : « Triphylius, évêque de Ledræ, ville de Chypre, autrement dite Leucothée, fut le plus éloquent de son âge et le plus célèbre sous le règne de Constance (2). J'ai lu de lui des commentaires sur le *Cantique des Cantiques*, et l'on rapporte qu'il a composé beaucoup d'autres écrits, qui ne sont en aucune façon parvenus en nos mains ». Il doit avoir été un tenant très zélé de la culture classique ; car Sozomène nous raconte (3) qu'il scandalisa un jour un de ses auditeurs en substituant, dans un commentaire de *Marc*, II, 9, au terme de *crabbatos* (grabat), qu'il trouvait trop bas, celui de *skimpous*, qui était de bonne époque attique. C'est un exemple de *purisme* , qui, de la part d'un chrétien, a son intérêt.

Philon de Carpasia. — Philon fut, à la fin du siècle, évêque de Carpasia, ville située dans la pointe effilée par laquelle se termine, au Nord-Est, le territoire de l'île de Chypre. Le seul ouvrage qu'on puisse lui attribuer sûrement est un commentaire du *Cantique des Cantiques*, qui a été traduit en latin par l'ordre de Cassiodore, et porte le nom d'Épiphane. Cette version a été publiée par Foggini en 1750 ; quelques années plus tard, Giacomelli a fait connaître un texte grec qui ne concorde pas entièrement avec elle et se présente dans l'ensemble sous une forme plus abrégée. Philon avait quelques prétentions à l'éloquence, dont témoigne le préambule assez ampoulé

(1) Ils ne nous sont pas connus comme *hérésiologues* à la manière d'Épiphane ; nous les rapprochons de lui ici, un peu arbitrairement, comme ayant vécu dans la même région.

(2) Ces formules de saint Jérôme sont difficiles à traduire et à comprendre. Jérôme ne peut guère prétendre que Triphylius fut le plus éloquent et le plus célèbre de son temps, et, si l'on entend qu'il le fut seulement à Ledræ, l'éloge est mince.

(3) *H. E.*, I, 10,

de son ouvrage. Son interprétation est tout entière symbolique : la *Fiancée* est l'Église ; les deux mamelles sont les deux Testaments, dont Philon tient beaucoup à montrer l'inspiration commune. Ces allégories sont un peu massives. Rarement l'auteur a une formule dubitative (1) ; d'ordinaire, il se sent absolument sûr de lui, et il s'émerveille souvent de l'harmonie qui lui semble régner, de chapitre en chapitre, dans les métaphores (2). Le souci qu'il affecte ainsi du contexte ne prouve nullement d'ailleurs qu'il ait réussi à lier solidement entre elles les allusions qu'il découvre dans chaque verset. Il ne propose pas une interprétation d'ensemble qui rende compte de la composition du *Cantique* et de sa forme dramatique. Au total, l'œuvre est médiocre, quoiqu'on l'ait jugée parfois avec une sévérité exagérée (3).

(1) Ainsi § 22, § 33.

(2) Je pense à RIEDEL, qui dans son *Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, a appelé Philon (p. 77) « le plus stupide des interprètes du Cantique ». Il est vrai que tel passage (par exemple ch. CC) est assez ridicule. Quelques morceaux — sur l'incarnation — ne sont pas sans intérêt théologique (ch. LXIV, par exemple) ; d'autres expriment un sentiment chrétien sans originalité, mais sincère. — Le texte dont nous disposons n'est pas assez sûrement établi pour que nous puissions juger de la qualité de la langue.

CONCLUSION

Nous avons suivi l'histoire de la Littérature chrétienne grecque depuis ses origines jusqu'à la période où elle est parvenue à son plus haut point de perfection. Le christianisme est né dans un pays sémitique ; la langue parlée au moment où Jésus a prêché était l'araméen ; les livres sacrés qui fournissaient ses titres à la religion du peuple juif avaient été rédigés en hébreu. Rien n'a subsisté des premiers écrits, sans doute rares et brefs, que la communauté naissante a pu produire, tant que la foi nouvelle resta confinée en Palestine. Une ou deux formules araméennes, quelques mots hébreux pris aux *Psaumes*, voilà tout ce qui, dans le Nouveau Testament, atteste encore que Jésus et ses disciples ne parlaient pas le grec. C'est en grec qu'ont été composés les nouveaux livres destinés à devenir sacrés; non pas dans le grec classique qu'enseignaient les écoles, mais dans la langue populaire, *commune* (κοινή), qui était employée dans les diverses régions de l'Orient hellénisé.

La langue en est le grec ; l'esprit hellénique, sans en être exclu, n'y tient qu'une place secondaire. L'esprit du Nouveau Testament, c'est, par le monothéisme et la morale du Décalogue, celui de l'Ancien, et principalement des écrits qui, dans l'Ancien, renferment les données essentielles sur l'histoire primitive du monde ou expriment avec une puissance incomparable le sentiment religieux : la *Genèse*, les *Prophètes*, les *Psaumes*. C'est, par le tour donné à la croyance en Dieu *le Père*, par le rôle attribué

au *Fils de l'homme*, au *Christ Jésus*, par la prédication de *la charité*, un esprit nouveau, celui de Jésus. Les auteurs des *Évangiles*, celui des *Actes*, Paul et quelques autres n'y ont introduit que pour une part assez faible certains éléments doctrinaux, un accent, une couleur, où se trahit l'influence du milieu grec. Malgré ses attaches juives, malgré les rapprochements qu'en telle ou telle page, le *Nouveau Testament* suggère parfois avec les idées des religions que l'on appelle aujourd'hui *hellénistiques*, il apparaît, en son ensemble, comme animé d'une inspiration nouvelle, sans laquelle il n'aurait pas été l'instrument tout-puissant de propagande qu'il est devenu dès la seconde moitié du second siècle.

Les plus anciennes missions, celles de saint Paul et de ses contemporains, bien qu'elles aient marqué la rupture entre l'Église chrétienne et la synagogue et fait passer son avenir de la Palestine dans le monde grec et latin, n'ont guère pu s'adresser, entre les Gentils,qu'à ceux qui avaient été déjà plus ou moins touchés par la propagande juive. A part d'assez rares exceptions, dont quelques-unes furent peut-être éclatantes, elles n'ont dû également pénétrer que dans les couches inférieures ou moyennes de la société, qui ne manquaient pas de quelque culture, — car la culture était alors très répandue — mais dont les besoins moraux et religieux étaient cependant plus intenses que les besoins intellectuels. Vers 150 environ, l'exemple des premiers Apologistes nous prouve qu'on comptait déjà, dans la communauté de Rome et ailleurs, un certain nombre d'hommes qui avaient reçu une éducation philosophique et littéraire passable, et qui avaient été d'abord formés par la tradition hellénique. Ces hommes devaient viser à faire des conquêtes dans les milieux d'où ils étaient eux-mêmes sortis, et, s'il s'en offrait une chance, dans des milieux encore supérieurs. Parce qu'ils avaient pris certaines habitudes d'esprit indélébiles, et parce qu'ils les savaient d'ailleurs utiles pour obtenir l'audience des païens cultivés parmi

lesquels ils souhaitaient recruter des prosélytes, ils furent portés naturellement, et ils se résolurent de propos délibéré, à se conformer dans leurs écrits à des règles qui s'imposaient comme une sorte de bienséance. Ils se contentaient d'un minimum d'art ; mais aux méthodes d'argumentation qu'ils tenaient de l'apologétique juive ou que leur suggérait la nature même de la nouvelle croyance, ils joignirent celles de la dialectique profane. La sincérité de leur foi et le zèle de leur charité leur inspiraient une éloquence d'une simplicité et d'une fraîcheur originales ; ils y associèrent cependant les procédés de la rhétorique.

L'influence exercée par l'hellénisme fut loin de se borner ainsi à la forme. La croyance primitive tenait en quelques articles assez simples ; elle était fondée sur l'Ancien Testament et sur la parole de Jésus, entretenue par l'inspiration de l'Esprit qui se perpétuait dans l'Église. Ces garanties de la foi suffisaient à celui qui était déjà chrétien. Mais comment était-il possible d'en faire sentir la valeur aux profanes, que la grâce n'avait pas encore touchés, et dont il fallait préparer l'esprit à ne pas se dérober quand elle viendrait ? Du reste les chrétiens cultivés eux-mêmes, si ferme que fût leur foi, éprouvaient le besoin de la transformer en une doctrine, de l'organiser en un système bien lié, de l'appuyer sur des raisons logiques. L'exemple donné par le quatrième Évangéliste, dans ce prologue où il avait établi la divinité de Jésus en recourant à la notion du *Verbe*, les autorisait et les encourageait. Ils ont fait appel aux conceptions élaborées par la philosophie, pour éclaircir l'idée du Dieu *Père*, pour définir le rôle du *Fils* identifié au Logos ; à certaines idées répandues dans les petites chapelles hellénistiques, pour développer les rites jusqu'à en faire des sacrements ; aux éléments les plus purs et les plus hauts de l'éthique profane, pour préciser et compléter leur prédication morale. Le platonisme d'abord, le stoïcisme et l'aristotélisme en quelque mesure, et plus que tout cette philosophie éclectique qui, sous des appellations multiples,

nuançait et dosait diversement une même somme d'opinions moyennes sur lesquelles l'accord général s'était fait, leur ont fourni le concours qui leur était nécessaire. Malgré ces emprunts, souvent considérables, on ne doit pas croire que l'originalité foncière du christianisme fut altérée gravement. Elle restait ramassée dans la personne de Jésus : dans sa personne historique, c'est-à-dire dans l'image qu'en faisaient connaître les Évangiles ; dans sa personne théologique, où venaient se concentrer toutes les notions dérivées de la Bible juive, de la philosophie, des divers milieux religieux contemporains, notions du *Messie*, du *Sauveur*, du *Seigneur*. La personne théologique se superposait en quelque sorte à la personne historique, à laquelle s'attachait d'abord le croyant, la naissance virginale et la résurrection étant regardées d'ailleurs comme des données historiques. De même, si l'idéalisme platonicien, le rigorisme stoïcien, et même cette sagesse pratique d'Aristote qui sait finalement s'élever si haut, ont été utiles aux moralistes chrétiens pour systématiser leur doctrine aussi bien que pour en préciser les détails, la règle de vie fondée, comme l'avait voulu Jésus, sur le double précepte d'amour, amour de Dieu, amour du prochain, est restée aussi différente de ces trois éthiques que l'Église se distinguait de l'Académie, du Lycée ou du Portique, par les relations qu'entretenaient entre eux ses membres et l'organisation qu'ils lui avaient donnée.

Cette Église prit une orientation décisive, en premier lieu quand les fidèles d'Antioche envoyèrent la première mission chez les Gentils, et plus tard quand les représentants les plus cultivés de la pensée chrétienne, dans de grandes villes comme Éphèse, Athènes, Rome, acceptèrent ou provoquèrent une certaine collaboration de l'hellénisme, terme qu'il faut entendre ici au sens très large où il s'applique à la société de l'époque alexandrine et romaine, qui gardait assurément la tradition de l'hellénisme classique, mais en y mêlant des éléments de pro-

venances très diverses. Le mouvement commencé assez vivement dès la période primitive, par une sorte de nécessité inconsciente plutôt que de parti-pris , se continua d'une allure modérée au temps de ceux que nous appelons les *Pères Apostoliques*, sans qu'il y entrât davantage une initiative réfléchie. Les *Apologistes* virent la nécessité de ne pas isoler le christianisme du monde où il était appelé à vivre, et, comme les premières générations chrétiennes s'étaient refusé, en rejetant la Loi, à rejeter aussi l'Ancien Testament et à rompre ainsi tout lien avec le passé, ceux-là ont vu clair qui ont empêché les générations suivantes de supprimer tout contact avec la partie de l'humanité — c'était l'humanité presque entière — qui était restée en dehors de la tradition juive. La sagesse n'était pas de proclamer « l'unicité du christianisme » avec cette étroitesse exaltée qui, dans la bouche de Marcion, a arraché à Harnack un cri d'admiration. Elle était du côté de ces hommes aux idées larges et généreuses, tels que furent Justin et Athénagore, quand, aussi convaincus que Marcion que le christianisme apportait un esprit nouveau, ils ne consentirent pas à ne reconnaître la nouveauté que dans un radicalisme farouche. Au lieu de détacher, avec le pseudo-disciple de saint Paul, un petit groupe de saints de toute réalité historique pour le mettre uniquement en rapport avec un imaginaire Dieu *étranger*, ils voulurent que leur foi, si raisonnablement considérée par leurs prédécesseurs comme un couronnement de la religion de Moïse et des Prophètes, non comme sa condamnation et sa ruine, ne fût pas inconciliable non plus avec ces vérités incomplètes et éparses qu'ils croyaient distinguer dans le polythéisme même ou surtout dans la philosophie. Cette seconde démarche était aussi nécessaire que la première, si le christianisme voulait remplir toute sa destinée et conserver le caractère universel qu'il avait revendiqué.

De Justin à Théophile, les Apologistes en ont assuré le succès, malgré l'indifférence que conservaient beaucoup

de chrétiens pour tout ce qui dépassait la simple formule de la foi, qui avait pris corps dans un symbole; malgré la défiance avec laquelle d'autres repoussaient tout rapprochement avec une civilisation diabolique. Ils ont accompli la tâche qu'ils s'étaient attribuée avec une science incertaine, un talent inégal, une bonne volonté parfaite. Ils ont eu pour successeurs des hommes qui ne pouvaient les surpasser en zèle sincère, mais qui eurent par rapport à eux une grande supériorité intellectuelle ; ce furent les docteurs de l'école d'Alexandrie, qu'Origène transféra à Césarée, après ses démêlés avec l'évêque Démétrius. Clément, Origène se montrèrent en possession du même savoir et des mêmes méthodes que les meilleurs représentants de la littérature et de la philosophie helléniques en leur temps. Par l'étendue et l'originalité de son esprit, Origène est même très au-dessus de tous les païens du IIe et du IIIe siècles jusqu'à Plotin, qui peut seul lui être comparé. Dans l'élaboration d'une théologie qui, en apparence, restait fondée uniquement sur l'Écriture, mais qui en réalité ne perdait jamais de vue les problèmes posés par la philosophie classique ou par le gnosticisme contemporain, Clément, Origène, Théognoste ont risqué parfois, on doit le reconnaître, de faire dévier la pensée chrétienne de sa tradition légitime, et ils ont tenté certaines combinaisons périlleuses. Aussi ont-ils suscité une résistance plus vive que les Apologistes. Clément nous est témoin de l'opposition qu'il rencontre fréquemment ; Origène a trouvé, dès la fin du IIIe siècle, dans Méthode, un adversaire déclaré, et fut plus tard partiellement condamné.

Les Apologistes, en même temps qu'ils ont concouru à associer la pensée hellénique à la pensée chrétienne, ont introduit dans la littérature ecclésiastique certaines des formes que la littérature profane avait créées et se sont soumis en quelque mesure aux règles que la rhétorique imposait à tout écrivain. Leurs *Apologies* sont des *plaidoyers*, et le ton en est, au moins en certaines parties, oratoire. Ailleurs, ils ont adopté, pour exposer leurs idées,

le procédé qui depuis Platon avait été employé par tant de philosophes, celui du *dialogue.* Il est vrai qu'ils n'ont attaché qu'une médiocre importance à cette mise en scène, à cette caractéristique des personnages, à cet art de rendre dramatique ou comique le conflit des idées qui font le charme des dialogues platoniciens ; mais combien d'autres païens n'ont pas mieux réussi qu'eux à tirer parti de ce qui n'était plus pour eux qu'un cadre vide et traditionnel ? A la fin du IIIe siècle, c'est un représentant de la tradition ecclésiastique la plus stricte, en opposition avec la hardiesse de la théologie alexandrine, c'est Méthode d'Olympe qui, dans son *Banquet des Vierges*, se propose pour la première fois une imitation plus attentive et plus ambitieuse de l'art de Platon. Les Alexandrins, quoique très au courant de tous les raffinements de la sophistique, sont restés assez indifférents à l'élégance soutenue du style et à la régularité de la composition. Dans quelques morceaux isolés seulement, Clément a entendu prouver que cette indifférence n'était pas pour lui de l'impuissance, et il a eu la coquetterie de déployer une virtuosité d'autant plus excessive qu'elle est plus rare. Méthode a fait un pastiche de l'une des plus belles œuvres classiques, et, si dangereuse que soit pour lui la comparaison qu'il provoque, son *Banquet* n'est pas dénué d'une certaine valeur esthétique. Il atteste en tout cas que, même dans les milieux les plus éloignés de la liberté d'esprit alexandrine, l'utilisation par le christianisme des formes littéraires profanes était regardée comme la chose la plus naturelle du monde.

Ainsi, à la fin du IIIe siècle, la cause qu'avaient défendue les Apologistes était pleinement gagnée. L'Église était de plus en plus disposée à interpréter sa mission dans le sens le plus large, dans un sens véritablement *catholique.* Elle appelait à elle tous les hommes ; elle prétendait rassembler aussi tous les éléments de vérité épars dans tous les milieux où des hommes s'étaient groupés, avaient pensé en commun, reconnu et adoré en commun une

force divine, créatrice et directrice de l'univers. Elle commençait à entrevoir, sans dégager théoriquement l'idée en toute sa netteté, qu'il pouvait y avoir un art chrétien. Puisque toute pensée a besoin pour s'exprimer d'une forme, la pensée chrétienne devait chercher celle qui lui serait propre ; mais puisque cette pensée devenait de plus en plus accueillante, puisque d'autre part des formes d'art nouvelles ne s'improvisent pas, puisque la tyrannie de l'éducation reçue tend à maintenir le plus possible les anciennes, puisque la littérature hellénique en avait inventé d'admirables dont le prestige restait intact, la tendance allait de plus en plus à considérer les formes comme indifférentes par elles-mêmes ; à accepter, pour les remplir d'un contenu nouveau, celles que l'usage avait consacrées ; à verser le vin nouveau dans des outres fabriquées sur le modèle ancien.

Cet état d'esprit était assez répandu déjà chez les chrétiens, quand l'Église passa de la persécution au triomphe. Ce triomphe coïncida avec la période qui suivit la réorganisation de l'Empire par Dioclétien ; cette réorganisation, bien qu'elle ait eu certains inconvénients et même certains dangers, a apporté un remède aux épreuves dont l'empire avait souffert pendant presque tout le IIIe siècle et qui avaient fini par s'aggraver au point de l'exposer à une ruine complète. Sous Constantin, sous Julien, sous Théodose, la puissance des armes romaines est redevenue redoutable, et, si l'état économique eût été meilleur, malgré la menace des Barbares, l'avenir eût pu sembler rassurant. Cette prospérité relative a permis un renouveau de la littérature profane, quoiqu'elle comportât bien des tares, quoique le gouvernement et l'administration fussent arbitraires et rudes, quoique les mœurs prissent chaque jour plus de dureté. La renaissance fut favorisée par les empereurs qui choisissaient le plus souvent leurs hauts fonctionnaires parmi les meilleurs élèves des écoles de rhétorique ; qui payaient de leur patronage et de faveurs plus concrètes les hommages dont les orateurs célèbres

les comblaient, et qui les appelaient souvent dans leurs conseils. L'éloquence d'Himérios, de Thémistios, de Libanios, reste beaucoup trop artificielle pour notre goût. Autant que nous pouvons en juger — car nous ne connaissons qu'imparfaitement celle du IIIe siècle — elle est cependant moins extravagante et garde plus de contact avec la réalité que la sophistique dont Philostrate nous a retracé l'histoire. Il lui est arrivé de toucher aux grands sujets et d'atteindre une certaine élévation, une certaine force. Le goût même s'était en quelque mesure épuré. Libanios, qui est en son genre un artiste achevé, n'est certes point un grand esprit ; il est cependant fort supérieur à un Aristide, et si enivré qu'il soit de sa virtuosité, il subsiste dans sa conception générale de la vie, de la politique, de la religion même, plus de vestiges du grand idéal des temps classiques. Thémistios, qui, à certaines heures, se laissa aller aux pires défauts de la sophistique, à su conserver, plus même que Libanios, quelques restes de la substance morale que la philosophie fournissait à ses disciples.

Ce qui est incontestable en tout cas, c'est que ces trois hommes furent l'objet d'une admiration enthousiaste, de la part des chrétiens comme de la part des païens. Bien que tous les documents qui nous révèlent un contact entre eux et les orateurs ecclésiastiques, tels que Basile ou Grégoire de Nazianze, ne soient pas d'une authenticité très sûre, nous avons la certitude que ces rapports existèrent, et il nous suffirait de lire une des pages que Basile et Grégoire ont laissées pour exclure le moindre doute qu'ils aient éprouvé cette admiration. Formés dans les écoles d'Athènes, de Constantinople, d'Antioche et autres grandes cités universitaires, les grands prédicateurs du IVe siècle avaient presque tous hésité, aux heures où la jeunesse fait son choix, entre l'exercice de la rhétorique, avec les fonctions publiques, dont le talent oratoire ouvrait la porte, et la retraite hors du monde, avec ces prouesses de l'ascétisme qui apparaissaient alors

aux âmes les plus nobles comme le plus haut effort de la volonté. Presque tous, ils avaient mené en effet pendant quelque temps la vie du solitaire ou celle du cénobite. Mais ils avaient été ensuite ramenés non dans la vie mondaine, mais dans la vie active, par l'appel de la charité et par ce besoin qu'éprouve tout être doué d'énergie et de talent d'utiliser les dons qu'il a reçus. Ils y trouvaient, avec des satisfactions plus désintéressées, l'éclat d'une réputation qui dépassait celle que leur auraient pu valoir l'enthousiasme des auditoires scolaires ou l'autorité des magistratures. Comment s'étonner qu'ils n'aient pas songé un instant à faire le sacrifice de l'éloquence, quand elle était devenue pour eux, en la perfection où ils en possédaient toutes les ressources, moins un art que l'exercice d'une faculté naturelle, et quand ils savaient qu'elle leur donnait le plus puissant moyen d'action sur des foules amoureuses du bien dire autant qu'avaient pu l'être jamais les Athéniens du IVe siècle ou les contemporains de Cicéron ?

Ainsi donc, bien loin d'y renoncer, ils l'ont déployée en toute sa force et avec toute la variété de ses aspects. Ils se sont montrés, à l'égal de Libanios ou de ses émules, experts dans tous les secrets de l'invention, de la composition et du style, qu'une méthode, la plus ingénieuse qui fût et lentement développée par une tradition séculaire, avait découverts et mis en recettes. Mais dans ces formes dont la perfection apparaissait vaine, depuis que ceux qui s'en servaient étaient devenus incapables de les ranimer en y jetant les grandes pensées et les sentiments profonds dont la force d'expansion les avait créées, ils ont versé une inspiration nouvelle, d'une singulière puissance. Ils les ont vivifiées par l'esprit chrétien : haute conception d'une divinité souveraine, vivante et agissante comme le Dieu de la Bible, pure et dégagée de toute imperfection matérielle, comme le principe suprême des Néoplatoniciens ; conception savante d'un Verbe médiateur entre cette divinité et le monde ; conception émouvante d'un Fils de

Dieu, qui est le Verbe, incarné pour la rédemption de l'humanité ; vues nouvelles sur la nature humaine, sur sa faiblesse quand elle s'abandonne à elle-même, sur sa sublimité quand elle s'élève à Dieu et y trouve son solide point d'appui ; voilà pour les idées ; — élan irrésistible de l'âme renouvelée vers Dieu ; culte transformé en amour, dont on trouve à peine le germe dans certains conventicules profanes de l'époque hellénistique ; conception nouvelle de la nature, à laquelle Dieu, entrevu à travers ses œuvres, prête une grandeur et une majesté accrues ; ardeur de la charité, qui ne se contente pas de voir les souffrances du prochain et d'en chercher la guérison théorique, mais qui les ressent comme un mal qui lui est propre et qui ne connaît pas de repos jusqu'à ce qu'elle ait mis tout en œuvre pour en procurer la guérison effective ; voilà pour les sentiments. L'éloquence de Démosthène ou celle de Cicéron elle-même n'avait pas trouvé dans les intérêts de la patrie une matière aussi riche et aussi haute, ni dans le dévouement à cette patrie un foyer d'inspiration plus ardent.

De là l'ampleur, la vie, l'éclat, l'élévation, le pathétique de cette éloquence de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Chrysostome, dont nous avons étudié en détail les monuments. Ce n'est pas seulement dans leurs discours proprement dits qu'elle nous émeut et qu'elle nous charme ; c'est également dans leurs traités, qui ont aussi la forme oratoire. Ces maîtres de la parole, ces maîtres du style ont, il est vrai, leurs défauts, qui parurent souvent des qualités à leurs contemporains, mais que nous savons reconnaître. Ces défauts tiennent au goût de leur temps, ce sont ceux que la sophistique avait mis à la mode, dès le IIe siècle et le IIIe. Libanios, avec son enthousiasme pour Démosthène, Thémistios, avec son attachement à Platon et à Aristote, reviennent sans doute aux meilleures traditions classiques ; mais cette imitation, même de modèles excellents, est fâcheuse par sa fidélité trop stricte ; les rhéteurs n'ont jamais compris quelle

différence il y a entre *s'inspirer* des grandes œuvres et les *imiter*. De plus, le goût asiatique avait survécu ; Himérios, en faisant sa part au renouveau du classicisme, en reste le représentant, alors que les représentants du goût classique, Libanios et Thémistios, ne lui refusent pas la sienne. Enfin, certains défauts des grands orateurs chrétiens du IVe siècle — comme aussi quelques-unes de leurs plus belles qualités — s'expliquent par leur origine orientale. Villemain a dit de Chrysostome : « C'est le Grec devenu chrétien ». Oui, mais ce Grec de formation est un Syrien de naissance, et on peut croire qu'une certaine surabondance — aussi bien que la fraîcheur de son imagination — provient de sa race. Cet humanisme chrétien, dont le IVe siècle a vu la floraison, éblouit par sa richesse et par son éclat. Il pèche par excès ; il relève d'un art qui a dépassé le point de maturité. Il lui manque cette précision et cette sûreté dans le choix qui sont la marque du goût attique, et qui se retrouvent dans notre littérature du XVIIe siècle.

Exercés autant qu'on pouvait l'être à tous les jeux de la rhétorique, les docteurs chrétiens du IVe siècle ne l'étaient pas moins à ceux de la dialectique. Notre objet ne pouvait point être, dans une histoire littéraire, de suivre aussi minutieusement le développement de la théologie que doit le faire un historien du dogme. Nous n'avons jamais négligé cependant de marquer, en nous en tenant à l'essentiel, les étapes de la pensée chrétienne. On a donc pu voir suffisamment — nous l'espérons — comment cette collaboration de la philosophie à la théologie, qui commence avec l'*Évangile* de saint Jean, se continue par les *Apologistes*, se développe avec les *Alexandrins*, a pris toute son ampleur au IVe siècle, en gardant le même caractère foncier. La foi chrétienne reste incluse, pour l'essentiel, dans la formule du baptême, telle que la donnent les *Synoptiques*, et, sous une forme plus complète, dans le *Symbole apostolique*. Mais cette formule et ce symbole s'épanouissent en une dogmatique

dont la méthode est empruntée à la philosophie, et qui fait un large usage des notions que le platonisme, le péripatétisme et le stoïcisme avaient élaborées. Il a fallu la familiarité la plus intime avec ces conceptions, telles surtout que le néoplatonisme les avait accueillies dans son éclectisme, il a fallu des raffinements de dialectique inouïs pour constituer le dogme de la Trinité, au concile de Nicée et dans les années qui suivirent, ainsi que pour définir cette union des deux natures en Jésus qui devient le problème principal à la fin du IVe siècle et qui n'a reçu son explication orthodoxe qu'après la date où s'arrête notre exposé.

Le choix de cette date est arbitraire, au sens où toute coupure de ce genre interrompt le développement indéfini de l'histoire. Il est légitime, parce qu'elle marque bien la fin d'une étape. Nous nous étions proposé de voir comment s'est formée une littérature dont la source d'inspiration est l'esprit chrétien, et qui s'est exprimée, une fois la période primitive passée, beaucoup moins en créant des formes originales qu'en adaptant à son usage les formes anciennes. A la fin du IVe siècle, cette évolution est accomplie. Quelques écrivains ont eu leur vie partagée entre le IVe siècle et le Ve. Nous avons étudié, en sortant parfois de nos limites, tous ceux qui ont vraiment fait sentir leur action dès la première de ces deux époques. Cyrille, patriarche d'Alexandrie de 412 à 444, Théodoret, né vers 393, mort en 457-8, appartiennent à la seconde ; ils ont une grande importance pour l'histoire ecclésiastique ; leur œuvre littéraire n'est pas à dédaigner, mais elle n'apporterait aucun élément nouveau à notre point de vue (1). Celui que nous pouvons avoir le plus de regret d'avoir laissé hors de notre cadre, c'est Synésios de Cyrène, né vers 370, mort entre 412 et 415.

(1) M. R. GUILLAND publiera, dans la *Collection d'Études anciennes*, une *Histoire de la Littérature Byzantine* qui prendra son point de départ à la date où nous nous sommes arrêtés.

Car rien n'est plus curieux que la persistance avec laquelle il a su demeurer néo-platonicien, en devenant chrétien. Mais c'est précisément parce qu'il est un isolé qu'il est intéressant ; son activité politique s'est exercée dans une région éloignée de l'empire, principalement après la période que nous n'avons pas voulu dépasser, et c'est seulement dans les premières années du ve siècle qu'il a reçu l'épiscopat, à Ptolémaïs (1).

Si nous avons réussi à exprimer comme nous le souhaitions l'idée que nous nous sommes faite de cette évolution historique, nous n'aurons pas seulement exposé comment la littérature chrétienne s'est peu à peu modelée sur la littérature hellénique, et s'en est finalement approprié tous les procédés, en même temps que la théologie faisait un large usage des concepts et des méthodes philosophiques. Nous aurons montré encore qu'il y a eu véritablement, pour reprendre le mot d'Eusèbe, une *préparation* hellénique au christianisme. Eusèbe, et avant lui les Apologistes du iie siècle, ne se sont pas trompés, mais ils ont essayé de démontrer la justesse de leur thèse par des rapprochements arbitraires ou superficiels. Si l'on regarde plus largement les choses, on sera d'accord avec eux sur le fond. L'hellénisme, en l'arrêtant à l'époque de Théodose, a vécu près de dix siècles à la lumière de l'histoire et s'est étendu, en dehors de la Grèce proprement dite, jusqu'aux régions les plus diverses. Il représente donc une civilisation qui, dans sa durée exceptionnelle et son extension très complexe, ne saurait être facilement définie par une formule. Le caractériser par la joie de vivre, par la volonté de développer harmonieusement l'âme et le corps tout ensemble, et, dans l'âme, toutes les facultés dont elle est douée, afin d'assurer à notre nature, pendant cette vie terrestre, la plénitude de son développement, c'est le montrer tel qu'il s'est épanoui, en sa perfection. au cours du ve et du

(1) Parmi les poètes, Nonnos, sur la vie duquel nous ne savons à peu près rien, appartient plutôt, semble-t-il, au ve siècle qu'au ive.

IV[e] siècle avant notre ère. Ce n'est pas exprimer toutes les possibilités qu'il contenait en germe. Une note pessimiste résonne parfois, très âprement, dans la poésie grecque. Le Pythagorisme et le Platonisme n'ont pas été seulement des écoles, mais ont tendu à devenir des églises. La pensée d'Aristote, après avoir accompli le labeur le plus patient pour expliquer la réalité sous tous ses aspects, s'achève en une ascension vers le Dieu auquel la plus haute partie de notre âme est apparentée. Le stoïcisme, en son matérialisme radical, a su donner cependant un sens religieux à la vie. Origène ne pouvait pas lire les plus belles pages des philosophes sans éprouver qu'à travers la diversité des dogmes, l'esprit humain, quand il s'élève jusqu'à certaines cimes, reconnaît son unité.

Ce n'est là, je le sais, qu'un aspect des choses. A celui qui vient de marquer ainsi l'affinité, rien n'est plus facile que de répondre en mettant au premier plan l'opposition entre la pensée hellénique et la foi chrétienne. Nous avons tenu à montrer nous-mêmes, dans l'introduction de ce dernier volume, sur quels points l'une et l'autre, au début du IV[e] siècle, continuaient à se contredire. L'Église n'a-t-elle pas été du reste, pendant trois siècles, soit en conflit latent, soit en lutte ouverte avec l'État ? En même temps que se livrait ce dur combat, un accord s'ébauchait, et c'est parce qu'il était déjà réalisé en grande partie, lorsque Constantin, en passant à la religion nouvelle, y a fait passer l'empire avec lui, que ce changement, le plus profond qui se soit produit dans l'histoire du monde, s'est accompli avec le minimum de violence et de destruction immédiate. C'est pour la même raison que, si, au cours d'un siècle environ, le paganisme a été extirpé en tant que culte public, l'héritage de la pensée antique a été sauvé pour une bonne part. Cette conciliation s'est faite un peu au hasard, sans que les éléments qu'elle réunissait pussent prendre toujours, en s'associant, une cohérence logique. Elle s'est faite conformément à certaines affinités partielles, en négligeant les contrastes. Elle s'est

faite pour répondre aux besoins de la vie. Elle a permis au christianisme de s'adapter au milieu où il avait trouvé son destin et de n'y pas faire figure d'intrus, quand, après une longue lutte, il est devenu le maître. Elle lui a permis de fonder une société nouvelle. L'historien est donc autorisé à conclure qu'elle a été féconde et bienfaisante.

TABLE DES MATIÈRES

Tome III

INDEX


PRINTED IN U.S.A.